# التصوف في مصر والمغرب

دكتوره مثال عبد المنعم جاد الله أستاذ مساعد يمعهد دراسات البحر المتوسط كليه الاداب -- جامعه الاسكندرية



الناشر: منشأة المعارف بالاسكندرية جلال حزى وشركاه 14 ش سعد زغلول الاسكندرية تليفون / فاكس: ١٨٣٣٠٠٣

## بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وقل س بن دنى علماً ﴾

صدق الله العظيم

سوم قطه آیة ۱۱۶

اهداء الى امى اكحبيبة تقديراً واجلاكاً

#### تصدير بقلم الاستاذ الدكتور أحمد ابو زيد

كانت النظم والمعتقدات الدينية دائما ولا تزال حتى الان من الهماء الموضوعات التى شغلت بال الكثيرين من العلماء سواء كان ذلك من العلماء الاوائل في القرن التاسع عشر أم العلماء المعاصرين ، ويرجع ذلك الى أن الديس الاوائل في القرن التاسع عشر أم العلماء المعاصرين ، ويرجع ذلك الأجتماعية يعتبر أحد الأنساق الأجتماعية الكبرى التي تؤلف نسيج الحياة الأجتماعية في المجتمعات البدائية والمجتمعات التقليدية ذات الحضارات القديمة الراقية يؤلف في المجتمعات البدائية والمجتمعات التقليدية ذات الحضارات القديمة الراقية يؤلف كل الأنساق الأجتماعية بغير استثناء ويلونها بلونه الخاص بحيث لانكاد نفهم أي ثقافة من تلك الثقافات البدائية والتقليدية الا بالرجوع الى العناصر الدينية التي تؤثر في الأنساق المكونة لبناء تلك الثقافات ، فنحن نجد على سبيل المشال عناصر دينية في النسق الأقتصادي والنسق القرابي والنسق السياسي والنسق القانوني التي تسوّد في تلك المجتمعات ، بل ان فهم النسق الايكولوجي ذاته في تلك المجتمعات فهماً عميقاً يتطلب معرفة المؤثرات التي توجه عناصر الكون فالبيئة وهي في الاغلب مؤثرات غيبية لن يتيسر الاحاطة بها الا من خلال فهمنا للدين والمعتقدات الدينية

وكثير من كتاب القرن التاسع عشر بالذات اقاموا نظريات أنساق تفكيرهم حول الأهتمام بدراسة الدين بل ان عدداً من هؤلاء العلماء الاوائل الذين وضعوا اسس الأنثروبولوجيا يعرفون بكتاباتهم في الدين على الرغم من وفرة انتاجهم وغزارته ، وعلى الرغم من تناولهم لعدد من الموضوعات المتنوعة ، والمثال الذي يفرض نفسه لدينا هنا هو سير جيمس فريزر وكتابه عن الغصن الذهبي الذي هو اسهام رائع وعميق في نظرية السحر والدين وصحيح ان عددا آخر من كتاباته كانت تدور حول المعتقدات والاساطير والممارسات الدينية ولكن حتى كتاباته الأخرى التي يفترض انها تعالج انساقا تتعلق بالحياة اليومية بل والمادية كان يغلب عليها ايضا الطابع الديني كما هو الحال بالنسبة لكتابه عن النظام الاكسوحامي ، وبالمثل نجد تايلور الذي يكتب عن بعض

جوانب الأنثروبولوجيا ثم يعكف في كتابه الاساسي عن الثقافة البدائية يخصص الجانب الاكبر من ذلك الكتاب لمشكلات تدخل في اساسها في صلب الأنثروبولوجيا الدينية ، وان كان ذلك لم يمنعة من التعرض لموضوعات أخرى متعلقة بالثقافة البدائية مثل اللغة وما اليها .

فالنظرية الاساسية التي دخل بها تايلور التاريخ الانثروبولوجي هي نظريته عن الانيميزم التي كانت ولاتزال تعتبر من النظريات الكبرى في الانثروبولوجيا الدينية بن ان دوركايم نفسه الذي وضع اسس علم الاجتماع الفرنسي وكتب في موضوعات متفرقة ابتداء من المناهج في كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع الى ظاهرة الانتحار في فرنسا في كتابه القيم عن الانتحار الى تقسيم العمل والتضامن الاجتماعي ونوع ذلك التماسك او التضامن في كتابه الاول الذي كان رسالة للدكتوراه ، ونعني به كتاب تقسيم العمل الاجتماعي الى دراسته للاشتراكية ونسق التربية وانساق التصنيفات وغير ذلك من الموضوعات التي تتصل بفروع علم الاجتماع المختلفة ، الا انه بلغ اوج نضحه في كتابه الفذ عن الصور الاولية للحياة الدينية الذي تناول فيه نظريات الطوطمية وما اليها عند الاستراليين الاصليين ،

بل وحتى من بين الكتاب المعاصرين الذين ارتبطت اسماؤهم بالمدخل البنائى كما هو الشأن في المدرسة البريطانية والذين جاءوا الى الانثروبولوجيا في الاصل من تخصصات اخرى غير الانثروبولوجيا ، كما هو الشأن بالنسبة لرادكليف براون الذي تخصص في الاصل في الكلاسيكيات وعلم النفس التجريبي او كما هو الشأن بالنسبة لايفانز بريتشارد الذي تخصص في الاصل في التاريخ وغيرهم ، نحد ان هؤلاء العلماء المعاصرين انفسهم لم يغفلوا الكتابة عن النسق الديني بل وارتبطت اسماؤهم الى حد كبير بتلك الدراسات في ذلك المجال ، فكتاب راكليف براون عن سكان جزر الاندمان يدور حول الاساطير والشعائر وبحاصة شعائر الانتقال التي هي اقرب الى الدراسات الدينية ، وايفانز بريتشارد الذي ارتبط اسمه بالنوير له كتابه الاخير من ثلاثياته الشهيرة عن النوير لدراسة الدين فضلا عن تفاول الدين في كتاباته من ثلاثياته الشهيرة عن النوير لدراسة الدين فضلا عن تفاول الدين في كتاباته الاخرى بشكل او بآخر ،

هذا معناه ان دراسمة الدين والنسق الديني والشعائر الدينية تعتبر محور

الاهتمام لدى الكثيرين وذلك لما يحتويه النسق الدينى ليس فقط من عوامل التشويق ولكن ايضا لان الدين يخاطب الجانب الانسانى العميق فى التكوين البشرى ، ولقد اهتم الانثروبولوجيون فى دراساتهم للدين فى مسائل معينة بالذات تدور حولها معظم كتاباتهم ، مثل دراسة طبيعة التجربة الدينية ذاتها ودرجة تأثر الافراد انفسهم بتلك التجربة ومدى تعمقهم فيها ، ثم الدور الذى تلعبه القوى والعوامل الاجتماعية والاقتصادية ومدى تأثيرها فى التغيرات الاساسية التى ينعكس فيها الدين وبخاصة الدين البدائية ، وصحيح ان معظم الباحثين كانوا يهتمون بدراسة الشعائر والطقوس على اعتبار انها مظاهر السلوك الظاهرى ولكن فهم هذا السلوك يحتاج الى التغلغل الى ما وراء تلك الممارسات الظاهرية العيانية للتعرف على الافكار والقيم والمعتقدات التى توجه هذا السلوك والتي تنعكس فى تلك الممارسات التى تعتبر على هذا الاساس نوعا من التعبير الظاهرى المجسد عن تلك المارسات التى تعتبر على هذا الاساس نوعا من التعبير الظاهرى المجسد عن تلك الافكار والمعتقدات .

ودراسة اى نسق او نظام دينى لن يكون دراسة علمية حقيقية الاعن طريق الاحاطة بهذين الجانبين الظاهر والباطن مع الاحذ فى الاعتبار الابعاد الثلاثة التى سبق الاشارة اليها ، وربما كانت الجماعات الصوفية بتعاليمها ومعتقداتها وانماطها السلوكية وانساق المعرفة والمبادىء التى تقوم عليها هى خير مثال لمثل هذا المدخل فى دراسة الموضوعات الدينية حيث ان الصوفية تعكس فى الاصل نوع التجربة الروحية التى يمر بها المريد فى حياته الروحية كما انها تنظم له دوره الفعال فى الحياة الاجتماعية ككل ويقوم على تنظيم اعضاء الجماعة الصوفية بما يعكس نوع العلاقة بين اعضاء التنظيم والمجالات التى يحتلونها وهكذا ، وهذه الابعاد الثلاثة اخذتها الدكتورة منال عبد المنعم جاد الله فى كتابها عن " التصوف فى مصر والمغرب " دراسة ميدانية ،

حيث نجد انها الى جانب تعرضها للدراسات التى سبقتها فى هذا الجحال تهتم بدراسة الدين من المنظور الانثروبولوجى لكى تتعرف على موقف الانثروبولوجيا كعلم قائم بذاته ويهتم بدراسة الانساق الاجتماعية وبدراسة الدين قبل ان تتناول بالتفصيل موضوعات تعتبر مقدمات اساسية لفهم التجربة الصوفية مثل التصوف والطرق الصوفية ونشأة هذه الطرق بالاشارة الى مجتمعين مدى والمجتمعات الاسلامية وهما المجتمع المصرى والمجتمع المغربي لكى تتبين مدى

عمق هذه التجربة الصوفية من ناحية واوجه الشبه او الاختلاف في المعتقدات الاساسية من ناحية والممارسات والتنظيم الذي تقوم عليه هذه الطرق في كلا المجتمعين، ومن هنا كان اهتمامها لدراسة التنشئة الاجتماعية والتطبيع الاجتماعي والعلاقة التي تربط الشيخ بالمريد وتلك التي تقوم بين الاحوان بعضهم ببعض لكي تصل في آخر الامر الي معرفة التأثير الثقافي في كلا المجتمعين على التصوف، من هذه الناحية تعتبر الدراسة التي نقدمها دراسة بالدين والتصوف من زاوية انثروبولوجية ، ولكن ايضا ربما كان هذا يعتبر اللدين والتصوف من زاوية انثروبولوجية ، ولكن ايضا ربما كان هذا يعتبر الساسا مميزاً للبحوث الانثروبولوجية عن غيرها من البحوث نظرا لطول المدة التي يمكثها الباحث في مجتمع الدراسة والاساليب التي يتبعها في جمعه للمعلومات وهي اساليب تعتمد الى حد كبير على قوة العلاقة بين الباحث واهتمام من الباجثين والدارسين ، خاصة وأنها تسد ثغرة واسعة وعميقة في معرفتنا عن الطرق والحركات الصوفية المعاصرة ، ودورها الفعال في تنظيم معرفتنا عن الطرق والحركات الصوفية المعاصرة ، ودورها الفعال في تنظيم المياة الأجتماعية بالمعنى الشامل للكلمة ،

ينايه ١٩٩٧ أحمد أبو زيد

تزايدت أهمية التصوف والاقبال على دراسته في الغرب ، الا أن المباحث الأصلية التي تكشف عن التصوف بجوانبه المختلفة ما زالت نادرة مع أن المعنيين بدراسة تعاليمه كثيرون . وكان هذا دليـلاً مقنعاً للنداء بزيادة الأبحـاث ذات الطابع الصوفى الأصيل وبصفة حاصة على أيدى العرب والمسلمين الذين يحاولون دراسته دون وضع منهجه الذوقي تحت مشرط العقل الحاد وداحل مختبر علم النفس التجريبي ومن ثم يرون الصوفي الحق انساناً سوياً حراً ليس بغريب كما يظن البعض أو مريضا بمرض نفسي ، مما جعلنا نسعى للتعرف على هذا الانسان وما هو وجه الاختلاف بينه وبين غير المتصوف مع محاولة دراسة الجماعة وممارساتها من شعائر وطقوس والتعرف على وجهة نظر أفرادها " أنفسهم " فيما يمارسونه ويعتقدون فيه دون التدخل منا بأحكمام تقيمية علمي هذه الممارسات كما فعل بعض المستشرقين وجاءت أحكامهم بعيدة عن حقيقة هذه الممارسات والدافع الحقيقي اليها ، ذكر رينولد هيبرن Ronald Hepburn في دائرة المعارف الفلسفية أن التجربة الصوفية تجربة دينية يصعب تعريفها وتحديد أبعادها وهذا يرجع الى اللغة التبي تستخدم لوصف التجربة الصوفية وهي الرمزية ، وميز بين نمطين من التحربة الصوفية تمثل النمط الأول في "extrovertive " وفيه يوجمه الشخص انتباهمه كليا خمارج ذاته وهمذه تعرف " بالنظرة الخارجية " ، اما النمط الثاني تمثل في "introvertive " وفيه يوجه الشخص انتباهه كلياً داخل ذاتمه وهمذه تعرف " بالنظرة الداخلية " وتدريجيما يصبح هذا الشخص ذو النظرة الداخلية فردا منعزلا منفصلا عن محتمعه وبهذين المثالين لنمطى التحربة الصوفية يتضح اتجاه المستشرقين نحو درج الزهد تحت مفهوم التصوف والتحدث عنه كنمط مميز للتصوف وممثل لمة على الرغم من اختلاف المفهومين كما سنوضح في متن الدراســة . والـذي نريـد ان ننـوه عنه هنا أن تعرض المستشرقين لدراسة التصوف أدى بهم الى تناول بعض مفاهيم التصوف من منظورهم الخاص مما أوقعهم في تفسير وتأويل ما هو خارج عن بيئتهم وثقافاتهم من منطلق نظرتهم الذاتية القاصرة في هذا الجحال. وكان هذا دافعا قويا نحو دراسة هؤلاء المتصوفة ومعرفة بعض المفهومات الخاصة بهم وعرضها من منظورهم ومنظور المجتمع الاسلامي .

وبديهى أن هذه المفاهيم ترتبط بأنماط حياة المتصوف الفردية والجماعية ، لذا كان علينا محاولة فهم دينامية حياة الجماعة وتأثيرها على السلوك الفردى والجماعى وانعكاسه على أفراد المحتمع ، ولاحدال في أن بقاء الجماعات الصوفية وامتدادها للان انما هو دليل على قيام هذه الجماعات بأدوار ووظائف فعالة للفرد والمحتمع كفلت لها الاستمرارية ، ومن ثم قيام البحث من أجل التعرف على الممارسات الصوفية وأثرها على تنشئة المريدين ودورها في تغيير باطن سلوك المتصوف وظاهره وأثر ذلك على علاقاته داخل الجماعة وحارجها ،

تدور دراستنا فيي فلك بحالين من أهم بحالات العلوم الانسانية وهما الأنثروبولوجيا الدينية والفلسفة ، ولعدم تخصصنا في الفلسفة تناولنا التصوف والطرق الصوفية من الناحية الاجتماعية بمنأى عن جانبها الفلسفي • والملاحيظ أن المنهج العلمي الذي يدرس الطواهر في صورتها المنعكسة على السلوك لا ينجح فسي سبر أغوار الظاهرة الصوفية اذ لا يرى من التصوف الا الشكل الخارجي ولا يستقرىء الا المظهر الشكلي ،ولا شيء بعد ذلك من روح التصوف وحوهره ، ومعنى هذا احفاق العلم في هذا الجحال • وحقا قيد أخفق - حتى الآن - علم النفس ، وعلم الاجتماع اخفاقاً ملحوظاً في الوصول لكنه التصوف . فمعظم الدراسات النفسية الحديثة والدراسات الاحتماعية المعاصرة أفسدت الفكرة عن التصوف فساداً تاماً ، شأنها في ذلك شأن كل ما هو متصل بالروح والوحى والالهام وبالدين على وجه العموم، والدراسات النفسية والاحتماعية الحديثة لم تخرج عن نطاق المادة ، وتقيدت بالطواهر الماديسة الملموسة المرئية أو المسموعة أو المذوقة مذاقاً حسياً ، وهي تعترف اعترافا صريحا لا لبس فيه أن مجالها أنما هو المجال المادي . وأن كل ما خرج عن المحال المادي فانه لا يدخل في اطار بحثها • وبذلك فان كل ما قاله العلم عن التصوف لا يمس منه الا المظهر والشكل.

أما المنهج الانثروبولوجي فقد عرف عنه قدرته على الخروج عن المحال المادى ، وبذلك يكون أكثر ملاءمة لدراسة التصوف الذى يقوم على الكشف القلبي او ما أطلق عليه " الادراك الحدسي intution " وهو منهج ادراك جوهر الأمور الغيبية بما يقضيه الله للانسان من كشف للحجب بعد طهارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل ، ولا جدال في أن التجربة الصوفية تجربة ذاتية ذوقية لا يمكن أن تتصف بالعمومية ، ولكي يحكم الباحث عليها لا بد له من أن يقوم بتجربتها ، أي لا بد أن يتعايش حقا مع الظاهرة حتى يتهيأ له مشل هذا الادراك الخاص بأهلها ويدوق مذاقهم .

وهذا ما أطلق عليه علماء الأنتروبولوجيا أسلوب الملاحظة بالمشاركة او الملاحظة بالمعايشة ، الأمر الذي لا شك فيه حدارة هذا الأسلوب المنهجي للدراسات الأنثروبولوجية الدينية وخاصة ذات الصلة الوثيقة بتحقيق الظواهر

ذات العمق الباطن مثل ( التصوف وكل الظواهر ذات الصبغة الروحية ) اذ عن طريقه يمكن للباحث سبر أغوار الظاهرة ، وانعكاس ذلك على السلوك ، الا أن هذا لا ينفى بعد علماء الانثروبولوجيا عن الاهتمام بكنه الظاهرة وحقيقتها أو محاولة الحكم عليها .

ومن ثم فأسلوب الملاحظة بالمشاركة يعد من أهم اسهامات الأنثروبولوجيا في مجال تعزيز البحث الميداني في العلوم الاحتماعية والسلوكية بصفة عامة والدراسات الدينية بصفة حاصة حيث المشاركة في الطقوس والشعائر التي في حقيقتها مجرد أفعال ظاهرية حزئية بمثابة دلالات واشارات لحقيقة المحتوى الباطن للظاهرة أو النظام المدروس.

وان بدا هذا المنهج ملائما لدراسة كثير من الظواهر الأنثروبولوجية فهو يعد المنهج الاكثر ملاءمة بل المنهج العلمى الوحيد لدراسة موضوع كالتصوف بجانبيه الهامين الجانب الظاهر والجانب الباطن، ومن ثم تبرز أهمية الجانب الظاهر وأثره على الجانب الباطن، والسذى يعتبر صلب التصوف وجوهره الظاهر وأثره على الجانب الباطن، والسذى يعتبر صلب التصوف وجوهره فالشعائر والممارسات الصوفية لا يمكن اعتبارها مجال الاهتمام الأوحد، فهى تعكس رسوما وعلامات لا تعدو أن تكون تعبيرا ظاهريا جزئيا عن الحقيقة الباطنة التي هي أوسع مجالا وأبعج أفقا وأعمق أغوارا ، ومن ثم كان الاعتماد اعتمادا اساسيا على منهج الملاحظة بالمشاركة والحرص على المشاركة الفعلية في بعض أفعالل وممارسات الصوفية لمحاولة الدحول في حالهم الروحي لتلمس اثر هذه الممارسات على الحالة النفسية والعقلية مما أتاح لنا التوصل للأثر اللحظي لهذه الممارسات بالتعايش مع الجماعة طيلة فترة البحث ومشاركتهم كافة مناسباتهم واحتفالاتهم

وتكمن أهمية الاعتماد على أسلوب الملاحظة بالمشاركة من حيث ضرورته عند دراسة الظواهر ذات الطابع النفسى ، كما هو الحال فى دراسة التصوف ، اذ لا يمكن التعرف على الظاهرة النفسية دون الحصول على شيء من التجربة ذاتها ، وبذلك يستند الباحث عند معالجته للظاهرة الى تأمله الشخصى كمشارك للجماعة ، وعضو فيها ، فالتجربة الصوفية فى حقيقتها مبهمة يصعب فهمها على من لم يخضها ، وكثيرا ما يلجأ المتصوفة أنفسهم الى استخدام الرموز فى التعبير عن أحوالهم والتحدث عن حبراتهم لعجز أساليب

اللغة عن وصف الحقيقة التي اذا أخذت على ظاهرها قد تبدو منافية لكل الحقائق المنطقية ، ومن هنا كان لابد من الاهتمام بالرموز عند دراسة المتصوفة وأخذ جيرتس Geertz على الدراسة الأنثروبولوجية المعاصرة للدين اهمالها للرموز و نادى بالقيام بتحليل الفعل الرمزى مع الأفعال الاجتماعية والنفسية .

ويتضح من راى جيرتس أنه أقرب الى توجيه الاهتمام صوب ما اطلق عليه ميرتون بالوظيفة الكامنة والوظيفة الظاهرة اذ لا بد من الذهاب الى ما وراء الأغراض الظاهرة للسلوك الاجتماعي كى نفهم الحياة الاجتماعية فهما دقيقا ، ولا بد من توجيه الاهتمام فى دراسة الوظيفة الاجتماعية الى اعطاء حانب كبير من الأهمية للتعرف على البواعث والدوافع التى تساعد فى التحليل الوظيفى .

ولذلك فهند دراسة ظاهرة اجتماعية لابد من البحث عن علتها الفاعلة التى الوحدتها ، وعن الوظيفة التى يؤيدها فى الحياة الاجتماعية ، وهذا مانوه عنه سبنسر ترمنجهام حين دعا لأهمية التعرف على دوافع السلوك عند دراسة الظاهرة الاجتماعية ، وقد ذكر أن تفسير ظاهر سلوك الانسان دون ربطه بحقيقة دوافعه يكون فى الأغلب عرضة للحطأ ، ويمثل عيب خطير فى دراسة الظاهرة الصوفية التى هى تجربة وحقيقة معيشية لكل من العقل والنفس والروح .

ويتضح مما تقدم أهمية النزعة الوظيفية التي تنسب أولا الى دوركايم شم تطورت كمنهج منظم للتحليل عن طريق العلمين الأنثروبولوجيين مالينوفسكي ورادكليف براون وأول مبدأ من مبادىء هذا المنهج أن أى نظام اجتماعي لا يختم وظيفة ليس له وجود ورفض مالينوفسكي فكرة الرواسب الثقافية ورأى أن كل عنصر في الحياة له وظيفة قد تكون غير واضحة ولكنها موجودة ويمكن الكشف عنها بالتعمق في البحث والتحليل.

وقد اعتمدنا في بحثنا عي النزعة البنائية الوظيفية مع عدم اغفال الدوافع الانسانية لما لها من أهمية في دراسة البناء الاجتماعي الذي يشمل لعلاقات والروابط الاجتماعية المتبادلة التي تقوم بين الأشخاص أو الزمر الاجتماعية بالاضافة الى كل المناشط والممارسات والعادات التي ينعكس البناء فيها من ناحية ويستمد منها وجوده وكيانه من الناحية الأحرى ، فالبنائية هي النظر إلى أي بحتمع من المجتمعات بأنه نسق من الأبنية المنفصلة المتمايزة التي تقوم بينها - رغم تميزها وانفصالها - علاقات متبادلة ومتشابكة وهي التي تعطى المجتمع

وحدته البنائية والتي أطلق عليها رادكليف براون الوحدة الوظيفية ويضم كل بناء من هذه الأبنية الجزئية عدداً من النظم الاجتماعية التي تؤلف فيما بينها وحدة متماسكة متكاملة وعلى ذلك فلن يتيسر فهم البناء الاجتماعي الا بدراسة هذه الأبنية الجزئية التي تتداحل وتتفاعل مع بعضها البعض.

ورأى ليفي ستروس أن دراسة البناء تقوم على أربع خصائص:

أولها : أن أى تغير في عنصر من عناصر البناء يؤثر بدوره في العناصر الأخرى .

وثانيها : أن البناء يتطور في سلسلة تحولات قادرة على استيعاب التغير .

وثالثها : مرتبطة بالخاصيتين السابقتين اللتين تجعلان من الممكن التوقع بنوعية التغير وأثره على بقية أجزاء البناء .

ورابعها : أن البناء فكرة منهجية يمكن تطبيقها في مختلف المحالات وعلى أى فرع من الدراسات الاجتماعية ، وهو يعطى فهما واضحا لجميع الظاهرات تحت الملاحظة ،

وقد انتبه مالينوفسكى الى أمر هام حين حاول أن يدخل بعض التعديلات على النزعة البنائية الوظيفية عن طريق الاستعانة بالتحليل النفسى ، اذ أخذ على المدرسة الفرنسية وعلى رادكليف براون اغراقهما في توكيد الجانب الاجتماعي من الطبيعة البشرية على حساب التغايرات الفردية .

الا أننا تناولنا موضوع الدراسة بحذر: فالطريقة الصوفية كجماعة دينية تختلف من حيث أنماط سلوكها وأهدافها عن باقى الجماعات الأخرى ، اذ التصوف كما قال عبد الحليم محمود يتضمن الوسيلة والغاية معا أو الطريقة والحقيقة والوسيلة من حيث كونه تزكية النفس وتصفيتها والغاية من حيث كونه قرب ومشاهدة . والأهداف الدينية أهداف دائمة لا تتغير كاهذاف الجماعات الأخرى ، مما يعنى صعوبة التعرف على الوظيفة الظاهرة والكامنة للسلوك الديني ، فقد تحدث ميرتون عن الوظيفة الظاهرة أو كما أطلق عليها " المقصودة " وهي التي تمثل الغرض من السلوك للفرد أو للجماعة ، أما الوظيفة الكامنة أو كما أطلق عليها " غير المقصودة " تمثل الوظيفة للمجتمع ، وهي في الغالب لا يدركها الناس .

اما السلوك الديني فأمر مختلف : فكلتا الوظيفتين الظاهرة ( المقصودة ) والكامنة ( غير المقصودة ) لهما نفس الغرض للفرد بصورة ملحوظة بل الأكثر

من ذلك أن الوظيفة غير المقصودة تخدم من حيث الغرض الفرد أكثر من المحتمع على العكس مما ذكر ميرتون ، الا أن هذا لا يمنع من كون الوظيفتين المقصودة وغير المقصودة تخدمان من حيث الغرض المحتمع وان كان بصورة غير مباشرة ، مما فرض علينا الحذر عند تحليل ومناقشة الدراسة الميدانية اذ اتضح بالبحث أن للجماعة الصوفية كثيراً من الأفعال تبدو في ظاهرها ذات اهداف دنيوية وهي في حقيقتها تكمن في الهدف الثابت الذي لا يتغير وهو معرفة الله .

## سبب اختيار مجال الدراسة في مجتمعي مصر والمغرب:

يرجع ذلك للأسباب الآتية :

آولاً - المحتمعان من مجتمعات البحر المتوسط محال اهتمامنا حيث عملنا أستاذاً مساعداً بمعهد دراسات البحر المتوسط بكلية الآداب ، وهذان الاقليمان يعدان كما ذكر سبنسر ترمنجهام من أكثر الأقاليم بافريقيا التي تغلغل فيها الاسلام وأصبح راسحاً بعمق وذي تأثير على كافة أوجه الحياة .

ثانياً - الطريقة الشاذلية التي هي أكثر الطرق انتشاراً بالمحتمع المصرى بفروعها المختلفة ، بل تعتبر الطريقة الأم بمصر

يرجع أصلها الى المحتمع المغربى فمؤسسها ورائدها الأول سيدى عبد السلام بن مشيش المغربى ، الذى عاش وتعبد ودفن بالمغرب وتتلمذ على يديه سيدى أبو الحسن الشاذلى الذى أمره شيخه بالنزول للشرق من أجل الدعوة والطريق وعلى يديه فتح الطريق الشاذلى . بمصر وتعددت فروعه ، ونظراً لهذه العلاقة لما عرف عن مصر والمغرب من التبادل الثقافي رأينا أهمية التعرف على أثر هذا التبادل الثقافي في المحال الديني وأوجه التشابه والاختلاف بين التصوف والطرق الصوفية في المحتمعين علما بأن الطرق الصوفية والشاذلية بصفة حاصة واطرق الصوفية في المحتمعين علما بأن الطرق المعوفية والشاذلية بصفة حاصة منطقيا اختيار مصر والمغرب كمجتمعين للدراسة المقارنة التي هي بطبيعتها مناعد على اضفاء عمق في التحليل يجعلها وسيلة فعالة في المعرفة والادراك ،

ثالثاً - وبالنظر الى تقسيم حلنر للدين تبعا لطبيعة المحتمع الى نمطين وهما الدين المحلى الذي يلائم طبيعة المحتمعات الريفية أو القبلية والتي قلد تنتشر فيها الأمية مما يوجد الحاجة الى " الكتاب " ومن ثم تكون هذه

المحتمعات اكثر حاجة الى النسب الشريف أو ما يعرف " بالأشراف " من احتياجها الى الصفوة الأكاديمية أما المحتمع الأكثر تقدما سياسيا وثقافيا فهو أكثر احتياجا للكتاب والصفوة .

والذى اتضح من تقسيم جلنر هذا أنه لا يمثل تقسيما للدين فى حد ذاته بقدر ما هو تقسيم للأنواع التى يلجأ اليها المجتمع ويرتضيها بما يتلاءم وطبيعته للدلاله على الدين وفهم أبعاده والالتزام بنظمه وأحكامه ، فاالدين واحد سواء كان محلياً أو عاماً أما الاختلاف فهو فى الوسائل التى يتم بها التعرف عليه والاعتقاد فيه والالتزام بشعائره وأحكامه ، والرأى الذى قال به جلنر وهو القائم على اختلاف الدين باختلاف طبيعة المجتمع دعا الباحثة الى طرح التساؤل القائل به : هل للثقافة أثر على ممارسات المتصوفة ومناهج الطرق الصوفية ؟ بهدف التعرف على مدى مرونة التصوف والطرق الصوفية للملاءمة مع البيئة والثقافة التى نشأ فيها ،

#### مناهج وأدوات البحث:

اعتمدت الباحثة على "المنهج الوصفى " لما له من أهمية في دراسة الحقائق الراهنة المتعلقة بطبيعة ظاهرة أو موقف أو مجموعة من الناس أو مجموعة من الأحداث ولارتقاء الدراسة لمستوى البحث العلمي كان على الباحثة أن تسجل الدلالات التي تستخلصها من البيانات المجموعة مسترشدة بالأهداف التي تتوخاها من الدراسة . ولا شك في أهمية التحليل في الدراسات الوصفية التي لا تعتمد على أداة واحدة من أدوات البحث بل تستخدم أكثر من أداة ، كالملاحظة بنمطيها المباشرة والملاحظة بالمشاركة وكذلك المقابلة ، كما سنوضح فيما بعد استخدامنا لكل أداة من هذه الأدوات بما يتلاءم والمناهج المستخدمة في البحث .

كما استعانت الباحثة " بدراسة الحالة " التي تعتبر من أهم مداخل الدراسة في البحوث الأنثروبولوجية والاجتماعية ، وقداختلف علماء المنتهج في تحديد دراسة الحالة هل هي منهج أم أنها تمثل احدى الطرق التي يتم بها احراء بحث معين أو يمكن اعتبارها احدى ادوات جمع البيانات ، وتحدث فيرتشايلد Fairchild عن دراسة الحالة كمنهج في البحث الاجتماعي عن طريقه يمكن جمع البيانات ودراستها ، بحيث يتم رسم صورة كلية لوحدة أو لموضوع البحث التي يمكن أن

تكون شخصا معينا أو أسرة أو جماعة اجتماعية أو نظام اجتماعي أو مجتمع محلى وعلاقاتها المتنوعة وأوضاعها الثقافية ، أما كليفورد شو K. shaw فذهب الى أن دراسة الحالة طريقة تركز على مجموعة العوامل التي تساعد في وجود موقف معين وتقوم على دراسة السلوك الفردي في السياق الاجتماعي .

ودراسة الحالة - منهجا أو طريقا أو أسلوبا معينا في التحليل - تحاول أن تستكشف كافة المتغيرات والمظاهر الداخلية والخارجية للحالة موضوع الدراسة ، كما تسعى الى الفهم المنظم لها من خلال التحليل والوصف الدقيق الذي تعتمد عليه ، والملاحظ أن معظم الدراسات التي وصفت بأنها دراسات حالة كانت تتجه نحو التركيز على السلوك الفردي في السياق الاجتماعي الشامل الذي يظهر فيه . وقد أثبتت هذه الطريقة فائدتها في استطلاع قيم الأفراد ، واتجاهاتهم وتعريفاتهم وآرائهم في المواقف المحيطة بهم . ومن هنا جاء اعتمادنا على دراسة الحالة للتعمق في دراسة وتحليل السلوك المباشر عن طريق اتخاذ عدد محدود من الحالات يمكن من فهم اتجاهات الأفراد وصفاتهم وقيمهم وتعريفاتهم وجمال اهتماماتهم ثم التعرف على أنماط سلوكهم المختلفة .

ويتم تطبيق دراسة الحالة بوسيلتين: تتمثل الولى في تاريخ الحالة وتشمل قصة الحياة التطورية للفرد ونمو اتجاهاته الانفعالية والسلوكية وتذهب وتذهب Pauline - Young أن تاريخ الحالة يهدف لدراسة دورة الحياة أو فترة من فتراتها ويتضمن نوعين من البيانات ، بيانات محددة وبيانات عامة ، ولجأت الباحثة للبيانات المحددة وثيقة الصلة بموضوع الدراسة وهي تتمثل في الاساليب والطرق التي ينتهجها الشيخ أو الخليفة في تربية وتنشئة المريد ، وبيان العلاقات الاحتماعية والعادات الشخصية والعادات الاحتماعية الحيطة به .

وتتمثل الوسيلة الثانية في التاريخ الشخصى للحياة الذي يقوم على وجهة النظر الشخصية للحوادث والوقائع التي تجرى للشخص خلال مواقف معينة . والفرق بين تاريخ الحالة والتاريخ الشخصى للحياة أن الأول يهتم بالفرد من وجهة النظر الخارجية المؤسسة على البيانات والثاني يهتم بالشخص من حيث وجهة نظره الشخصية فيما يتعلق بأحداث حياته . وقد اعتمدنا في كلتا الوسيلتين على ما يدلى به المبحوث شفاهة لعدم توفر المصادر الاحرى كالسير الذاتية أو الخطابات أو الرسائل وما الى ذلك .

#### المقابلة:

وهى تعد وسيلة من الوسائل الهامة لجمع البيانات ، وأكثرها إستخداما بالنظر إلى مميزاتها المتعددة ومرونتها ،ومن أبسط تعاريف المقابلة كما ذكر ماكوبى المعدوم الها تفاعل لفظى بين فردين فى موقف مواجهة ، بحيث يحاول أحدهما ان يستثير بعض المعلومات أو التغيرات لدى الآخر والتى تدور حول خبراته وآرائه ومعتقداته واتحاهاته وأنماط سلوكه . ومن ثم لجأت الباحثة الى استخدام المقابلة معتمدة فى طرح بعض الأسئلة الى المبحوثين على دليل العمل لمحاولة التعرف على متمدة فى طرح بعض الأسئلة الى المبحوثين على دليل العمل لمحاولة التعرف على آراء المبحوثين وخبراتهم ومعتقداتهم وممارساتهم واتحاهاتهم ومشاعرهم ، وكل ما هو ذى صلة وثيقة بالظاهرة قيد البحث ،

وفيما يتعلق بدليل العمل حددت الباحثة االجزئيات التي يجب دراستها في هذا الموضوع ، ووضعت مجموعة من النقاط لمحاولة تغطية حوانب البحث ، وقد اعتمدت الباحثة في كلتا الوسيلتين على ما يدلى به المبحوث شفاهة لعدم توفر المصادر الأخرى كالسير الداتية او الخطابات أو الرسائل وما الى ذلك ،

ومن خصائص دراسة الحالة أنها تتميز بالتعمق في دراسة السلوك المباشر أكثر من التميز بالاتساع ، كماأنها تسعى الى تكامل المعرفة من خلال الاعتماد على أكثر من أداة للحصول على المعلومات .

ومن أهم النقاط التي أخذت الباحثة على عاتقها دراستها دراسة ميدانية بعد التعرف على المعلومات الأولية ما يلى :

- ظروف الالتحاق بالطريقة الصوفية .
- مبادىء وقواعد وخصائص الطريقة .
- مفهوم الجماعة للتصوف وما يدور حوله من مفاهيم ( الأولياء والبركة والكرامات والرؤية ووراثة الطريقة ... الخ ) .
  - المنهج المتبع في تنشئة المريد بهدف تغييره وتغيير اهتماماته وقيمه .
    - علاقة المريد بالشيخ وعلاقة الشيخ بالمريد .
      - علاقة الاخوان بعضهم البعض.
      - شعائر وطقوس الجماعة وأثرها عليهم .
    - · الأخلاق والقيم الروحية التي تسعى الجماعة لامتثالها .

- انعكاس تغير المريد على علاقته بأفراد أسرته .
  - أثر الطريقة الصوفية على المحتمع .
- نظرة المتصوفة لأنفسهم ونظرتهم لغير المتصوفة من أفراد المحتمع.

ولم يختلف دليل العمل المعد للشيخ عن دليل العمل المعد للمريد في المحتميع المصرى في نقاط جوهرية ، بل اقتصرت الاضافات على ما يلزم للتعرف على ظروف تعيين الشيخ ومعرفة منهجه في تنشئة المريدين .

وعند اختبار دليل العمل الذي طبق في المجتمع المصرى ومحاولة تطبيقه على المحتمع المغربي أظهرت الدراسة الاستطلاعية ضرورة تعديل دليل العمل ليتلاءم وظروف التصوف بالمجتمع المغربي ، حيث اختفت الطرق ومن ثم اختفت علاقة المريد بالشيخ وظروف الأخوة الصوفية ، ولذا لجأت الباحثة الى طرح معظم الأسئلة الخاصة بعلاقة الشيخ بالمريد وعلاقة المريد بالشيخ وعلاقة المريدين بعضهم البعض باعتبار ما كان وما تم حدوثه حين كان الشيخ مريدا ، أي قبل التغير الذي انتاب الطرق في المحتمع المغربي لمحاولة الوصول الى طبيعة شكل وتنظيم الطريق الصوفي قبل التغيير ،

لذلك فالجانب الاجتماعي من البحث في المحتمع المغربي اعتمد أساسا على رأى المشايخ ونظرتهم لما كان يحدث من قبل في علاقتهم باخوانهم في الطريق ، ومعلوم أنه من الصعب تقييم صدق احاباتهم خاصة وأن تشابهها لاينم عن الحقيقة بقدر ما ينم عن كونها حديث عن النمط المثالي للسلوك وليس عن النمط الواقعي .

وفيما يتعلق بالعلماء والمثقفين من محبى التصوف والمتصوفة فقد حاولنا التعرف من خلالهم على مفهوم التصوف لديهم ، وظروف غروبه وانحساره ، وأسباب عدم انتمائهم للطرق الصوفية ، ومدى صدق القول المتداول عن تعاون بعض مشايخ الطرق مع الاستعمار ، ومدى الحاجة الى التصوف في ظل الظروف الحالية .

وجاء اختيارنا لكلمة "غروب" وصفا لحال التصوف في المحتمع المغربي اتفاقياً مع عبد الجحيد الصغير عند دراسته للدرقاوية حين استعمله في وصف التصوف بالمغرب ، وتفضيلنا لهذه الكلمة نبع من رؤيتنا اختفاءه مع الاقرار ببقائه ، وقال في ذلك على الجمل رضى الله عنه " لا تجد من يتكلم في علم التصوف الا رجلا أو رجلين "كناية عن قلة و جود المحققين ، فلا يدل هذا على انقطاعهم ، ففي كل زمان رجال يرحم الله بهم عباده ، فالعدد المعلوم لا ينقطع حتى ينقطع

الدين . وبذلك فاختفاء أهل التصوف في بعض الأماكن والأزمان لا ينفى بقاؤهم وعودتهم وظهورهم في أماكن وأزمان أحرى أو في الأماكن نفسها .

#### المقارنة:

استعانت الباحثة " بالمقارنة " وهي بمعناها العام عملية اكتشاف أوجه الشبه والاختلاف بين الظواهر ، وهي عملية رئيسية في المعرفة والادراك ، ومن شم تعد مطلبا رئيسيا لاضفاء العمق في التحليل العلمي لأية ظاهرة ما . والمقارنة تقوم أساسا بين مجتمعين أو جماعتين يشترط أن يكونا من طبيعة واحدة ولهما ظروف مختلفة ، فالتباين في الظروف يمكن من التعرف على العوامل المؤثرة على الحتلاف الظواهر رغم الطبيعة الواحدة للجماعتين أو المجتمعين ، وفي التحليل المقارن لجأت الباحثة الى الاستعانة بطرائق مختلفة كالتحليل التاريخي والملاحظة والمعايشة والمقابلة ،

وقد استخدمنا التحليل التاريخي في نطاق ضيق للتعرف على نشأة التصوف والطرق الصوفية في مجتمعي الدراسة ، وتم الاعتماد عليه في التعرف على ما كان عليه التصوف خاصة في المحتمع المغربي لتفسير أسباب التغير الحالي ، وبالنظر الى غياب وصعوبة امكانيات البحث الميداني في ظل الظروف الحالية للمحتمع المغربي اضطرنا هذا الى الاعتماد عليه في معرفة بعض البيانات التاريخية وثيقة الصلة بالموضوع ،

واستعانت الباحثة بالملاحظة والمعايشة والمقابلة كوسيلة من أحل التحليل المقارن للتعرف على أثر الثقافات على اختلاف التصوف كممارسة والطرق الصوفية كمنهج والشعائر والطقوس والاحتفالات كشكل ومضمون في محتمعي الدراسة ، وكذلك دراسة دور التصوف والطرق الصوفية للفرد والمحتمع في مصر والمغرب ،

#### التسجيل الصوتى:

لجأت الباحثة للتسجيل الصوتى لما له من أهمية في الحفاظ على كلمات المبحوثين وألفاظهم التي لا شك في اختلافها ، وهذا ما أكده مجتمع الدراسة من حيث وجود لغة خاصة بهم ، فكان التسجيل الصوتى عونا للباحثة في استخدام كلمات المبحوثين أنفسهم لما لها من أهمية في اعطاء صورة عن

مشاعرهم وأفكارهم ووجهات نظرهم واهتماماتهم وآرائهم في أفعالهم وممارساتهم ، كما كان عونا لها في التركيز في الملاحظة دون الانشغال بالكلمات والألفاظ المنطوقة .

#### الدراسة الاستطلاعية في المجتمع المصرى:

وقد قمنا بدراسة استطلاعية استغرقت ثلاثة أشهر على الطريقة الرضوانية بمسجد سيدى عبد السلام رضوان بالمنشية بالاسكندرية ، وأتاحت لنا هذه الدراسة وضع دليل العمل ومحاولة التعرف على ملاءمته لمحال الدراسة ، وفضلت الباحثة اختيار الطريقة العقادية الشاذلية باعتبارها نمط من أنماط الطريقة غير الرسمية ، والسبب الثاني وراء اختيار هذه الطريقة أن نشاطها يقع في أكثر من زاوية منها زاوية المصرى بزعربانة ، وزاوية المندرة بالمندرة ، وزاوية العصافرة بالعصافرة وغيرها من الزوايا في المناطق والضواحي المجاورة للأسكندرية ،

#### الدراسة الاستطلاعية في المجتمع المغربي:

وقد أظهرت اللدراسة الاستطلاعية التى قمنا بها فى المحتمع المغربي افتقاد المدن قيد الدراسة (الرباط - القنيطرة - فاس - طنجة - تطوان) وجود طريقة صوفية يمكن دراستها دراسة أنثروبولوجية لمحاولة التعرف على المحوانب الاجتماعية وأثر هذه الطريقة على الحياة الاجتماعية لأعضائها بغية اتمام المقارنة بين مصر والمغرب موضوع الدراسة ، وحين وقع الاحتيار على الطريقة الأحمدية الكتانية - لأسباب سوف نذكرها فيما بعد - تبين قلة عدد أعضاء الطريقة وانتشارهم في عدة مدن بالمجتمع المغربي مما أدى الى صعوبة دراسة أعضاء هذه الطريقة كجماعة مستقلة لها سمات وخصائص وقواعد وآداب وقيم المجماعة الدينية ، وهذا التفرق أدى الى عدم امكانية دراسة الطريقة دراسة أفراد الطريقة في مكان واحد ، اذ لم يتحاوز عدد من أتاحت الظروف اللقاء بهم في المدينة الواحدة ثلاثة أفراد ، وكان ذلك من أسباب صعوبة التعرف على كثير من الحوانب ذات الصلة الوثيقة بموضوع الدراسة .

والاسباب التي حدت الى احتيار الطريقة الكتانية من بين الطرق القليلة المتبقية في المجتمع المغربي مثل ( التيجانية - الدرقاوية - الوزانية ) والتسي أظهرتها الدراسة الاستطلاعية التي قمنا بها تتمثل في :

اولا : عدم تعرض هذه الطريقة للدراسة من قبل ، وكذلك شيحها الذي أثنى عليه عدد كبير من الصوفية وعددوا مآثره ذاكرين صلته بأحداث ووقائع تاريخية مشرفة ،

ثانيا : تعتبر من أقل الطرق الموجودة بالمغرب التي واجهت اعتراضات ، وهمى تعرف بالطريقة السنية لأنها الأكثر التزاما بالسنة النبوية في المحتمع المغربي ، ولما كان بحثنا هدفه الأساسي التعرف على أثر الطريقة الصوفية في الحياة الاحتماعية لأعضائها آثرنا احتيار هذه الطريقة لأنها معروفة في المحتمع المغربي ببعدها عن البدع والخرافات ، فاننا لسنا بصدد تقييم الطرق وقياس درجة التزامها بالكتاب والسنة ، وانما نحن بصدد دراسة الطريقة بواقعها ومعرفة أثرها الاحتماعي ،

ثالثاً : تعتبر هي الطريقة الوحيدة التي ما زال مشايخها من أبناء مؤسسها فهم كتانيون أبا عن حد ، ويتميزون بالعلم الى جانب وراثة الطريق ، والأبناء الحاليون مشايخ للطريق في ثلاث مدن بالمغرب كل مسئول عن المنطقة المحددة له ، وهم يعملون لصالح الطريقة الكتانية والتصوف بصفة عامة ،

وترجع نشأة الطريقة الأحمدية الكتانية الى سنة ١٨٩٦ ومؤسسها سيدى محمد الكتانى ، وبعد استشهاده أخذ ابنه الأكبر المهدى الكتانى مسئولية شيخ الطريقة ، ومن بعده ابنه الأكبر محمد الباقر الكتانى ، ومن بعده أخوه الأصغر ابراهيم الكتانى وبعد وفاته كانت الخلافة لابنه الأكبر زين العابدين بـ " سلا "وابنه الأوسط يوسف بـ " الرباط " والأصغر حسن بـ " القنيطرة " ، وهؤلاء الثلاثة مازالوا يتولون المسئولية عن الطريقة حتى الآن ، ومما تقدم ذكره يتضح من سلسلة تولى المشيحة في الطريقة الكتانية أنها مالت الى الجانب الوراثى كباقى الطرق الأحرى في ذلك الوقت في المجتمع المغربي ،

#### مجال الدراسة:

#### الجال البشرى للبحث:

تم تطبيق منهج دراسة الحالة على ثلاثين من مريدي ومشايخ الطريقة العقادية الشاذلية بمدينة الاسكندرية وضواحيها ، منهم أربعة من المشايخ والباقي من المريدين. واندرج نصف الحالات المدروسة في مرحلة الشيخوخة ممن هم في سن الخمسين سنة فأكثر ، أما النصف الباقي فعشرة منهم في مرحلة الرجولة ممن يتراوح سنهم بين أربعين وخمسين سنة والباقي وهم خمسة بين ثلاثين وأربعين عاما . مما جعل غالبية الحالات المدروسة من المتزوجين والقلة من غير المتزوجين ، ولعل هذا مرتبط بمشاغل الحياة وأعبائها وما بها من مغريات تجعل الشباب في هذه الأيام أكثر اتجاها صوب الحياة بمتعها والسعى وراء فرصة العمل ومحاولة تحقيق حياة أسرية في ظل ما هو كائن من مشاكل المأوى والملبس والمأكل وتوفير فيرص العميل. فالمتزوج الذي يحقق نوعا من التوازن النفسي والجسدي أقدر على الانطلاق نحو الجوانب الروحية التي قد تطمسها الضغوط المعيشية الاجتماعية والاقتصادية . وممن ناحية أخرى قد يكون المتزوج أكثر احتياجا للانتماء للحماعة الصوفية لما يتعرض له فسى حياته الزوجية والأسرية من مشاكل تحهله أكثر حاجة لما تحققه له الجماعة من الراحة النفسية والطمأنينة . وهذا كله قد يفسر من حانب آخر انخفاض نسبة الذين تتراوح أعمسارهم ما بين الثلاثين والأربعين - كما لاحظنا من قبل - خاصة وقد تـأخر سـن الـزواج في العقدين الأخيرين في المحتمع المصرى . وذلك يفصح عن تناقص عدد المنتسبين للطرق الصوفية من الشباب حيث أن القاعدة التي تمدهم أقل في العدد من الكبار ، الا أن هذا لا يعنى تناقص عدد المنتسبين للصوفية بصفة عامة نظرا لوجود كثير من الحالات التي تم فيها الالتحاق بالطريق الصوفى بعد بلوغهم درجة مناسبة من النضوج العقلي والروحي كما تشير الآية الكريمة الى ذلك "حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعنسى أن أشكر نعمتك اتى أنعمت على وعلى والدى وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي اني تبت اليك واني من المسلمين ".

ومن الحالات قيد الدراسة اتضح أن منهم ذوى المؤهل العالى والمتوسط وكذلك الأممى . وهذا يشير الى أن التصوف ينتشر في مختلف المستويات التعليمية ولا يقتصر على الفعات غير المتعلمة كما يظن البعض ، وبذلك نتفق مع ما لاحظ موبر حر من زيادة اهتمام المتعلمين الدارسين بأوجه الدين المختلفة وزيادة اهتمام المثقفين بالتصوف وممارسة أنماط الذكر المختلفة .

وفيما يتعلق بزمن أحذ العهد يرجع كثير من الحالات المدروسة الى حوالى عشرين عاما ، وحرصت الباحثة على أن يكون الحد الأدنى للانتماء للطريقة حوالى ثمانى سنوات حتى يمكن التعرف على مظاهر التغير التى انتابت المريد وانعكاسها على أنماط سلوكه باعتبار هذه الفرة حد أقصى للانتقال من مرحلة النفس اللوامة الا فى حالات نادرة كالمجذوبين وهؤلاء تم استبعادهم من الدراسة .

تم للباحثة تطبيق دليل العمل بعد تعديله ليتناسب مع ظروف التصوف بالمجتمع المغربي بمقابلة عشرين شيخا من مختلف الطرق الصوفية بالمجتمع المغربي ، من الذين عرجوا في طريق التصوف وترقوا في مقاماته ، وكان من بينهم ثمانية ينتمون للطريقة الأحمدية الكتانية ، بالاضافة الى مقابلة خمسة عشر من العلماء والمثقفين من مجبى التصوف وأهله للتعرف على أسباب غروب التصوف وانحساره في الوقت الحالى في المجتمع المغربي ،

#### المجال الجغرافي :

شمل البحث عدة مناطق في المجتمع المصرى وهي :

- منطقة زعربانة بباكوس حيى شرق الاسكندرية وما حولها كالمندرة والعصافرة وهي تمثل المناطق الشعبية .
  - الدلنجات واريمون بمحافظة البحيرة .
    - طنطا حيث مقر شيخ الطريقة .

شمل البحث عدة مناطق في المحتمع المغربي وهي :

- الرباط عاصمة المغرب ووجد بها بعض مريدي الطريقة الكتانية .
- القنيطرة وبتعد عن الرباط بحوالي ٤٠ كـ٥٠ وبها مريدى الطريقة الكتانية .
- فاس وهي العاصمة العلمية والدينية كما يطلقون عليها وتبعد عن الرباط بحوالي ١٩٨ ك٠م.

- طنحة وتبعد عن الرباط بحوالي ٢٧٨ ك ، م ومن أشهر الطرق الصوفية بها الطريقة الصوفية الغمارية .
- تطوان وتبعد عن الرباط بحوالي ٢٩٤ ك٠م ومن أشهر الطرق الصوفية بها الطريقة الحرقية .

#### المجال الزمني :

- استغرقت الدراسة الميدانية في المجتمع المصرى على الطريقة العقادية الشاذلية سنة وتسعة اشهر ما بين معايشة أفرادها والتردد عليهم في مختلف الأوقات وحضور حلساتهم وأذكارهم وحلقات حضراتهم من مايو سنة ١٩٨٦ الى فبراير ١٩٨٨ علما بأننا لازلنا نــتردد على الجماعة نشاركهم مناسباتهم وحضراتهم ويشاركوننا مناسباتنا حتى الآن ،
- استغرقت الدراسة الميدانية في المحتمع المغربي بالاقامة والمعايشة حوالي خمسة أشهر من نوفمبر ١٩٨٨ حتى مارس ١٩٨٩ .

جاءت الدراسة مكونة من ستة فصول وخاتمة بأهم النتائج والتوصيات ومقدمة شملت أهمية الموضوع والحاجة اليه وتساؤلات البحث والمناهج والأساليب والأدوات المستحدمة ، ومجال الدراسة البشرى والجغرافي والزمني وصعويات البحث والفصول وما تحويه .

- وعرضنا في الفصل الأول لأربع دراسات سابقة ذات صلة وثيقة بموضوع البحث ، الدراسة الأولى لايفانز بريتشارد عن السنوسي في برقة ، والدراسة الثانية والثالثة عن الطريقة الحامدية الشاذلية بمصر والدراسة الرابعة عن الطريقة الدرقاوية في المجتمع المغربي ، وهذه الدراسات مثلت ثلاث مناطق أساسية في حنوب البحر المتوسط وهي ليبيا ومصروالمغرب ، كما انها طبقت على ثلاث طرق من أهم الطرق الصوفية وهي السنوسية والشاذلية والدرقاوية ، وكان لها أثر كبير في المقارنة عند التحليل في مجتمعي الدراسة .
- وشمل الفصل الثانى دراسة " الدين من المنظور الأنثروبولوجى " بعرض مفصل لعناصر التجربة الدينية بتناول كل عنصر على حدة والتحدث عن نمطى الدين لدى هنرى برجسون ممثلا النمط الساكن الاستاتيكي في السحر والمانا

والأنيميزم ، والنمط الحركى الدينامى فى التصوف ، وترجع أهمية هذا الفصل لتعريف الدين والتجربة الدينية بعناصرها المختلفة ، وتناول التجربة الصوفية كتجربة دينية ومعرفة طبيعتها فى مجتمعى الدراسة ، وهل تندرج تحت نمط الدين الحركى ،

- وعرضنا في الفصل الثالث " التصوف والطرق الصوفية " لبعض تعريفات التصوف وخصائصه ونشأته في المجتمع المصرى وفي المجتمع المغربي ، ومراحل الطريق الصوفي وما يدور حوله من غيبيات لما له من أهمية في تحليل المادة الأثنوجرافي في مجتمعي الدراسة بمعرفة بعض العوامل التي وراء نشأة التصوف والطرق الصوفية في مجتمعي الدراسة وتأثيرها على مفهومات ومبادىء الطريقة في المجتمعين ،
- وآثرنا في الفصل الرابع عرض مفهومات ومبادى، وقواعد الطريقة في المحتمع المعرى ومقارنتها بما هو سائد في المحتمع المغربي .
- وفي الفصل الخامس " التنشئة الاجتماعية والتأثير الثقافي في مجتمعي الدراسة " تناولنا التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعي بشيء من التفصيل مع التعرض لعلاقة الشيخ بالمريد وعلاقة الاحوان بعضهم ببعض والتأثير الثقافي على التصوف في مجتمعي الدراسة .
- واحتوى الفصل السادس " الممارسة الصوفية والحياة الاجتماعية "على جمانين ، الجمانب الاول شمل الشعائر . كما تتضمنه من العهد والذكر والاحتفالات وأثرها على الفرد من حيث تغيره وتغير اهتمامه وقيمه ، والجانب الثاني شمل الآثار الاجتماعية المنعكسة على سلوك المريد وعلى علاقته بأفراد أسرته ، ودور الطريقة الصوفية في المجتمع ،
  - وفي نهاية البحث خاتمة شملت أهم النتائج والتوصيات .
- وذيلت الدراسة بثبت من المراجع العربية والأجنبية والملحقات التى احتوت على أنماط من أوراد الطريقة في مجتمعي الدراسة والأقوال والأمشال التي تتداول على ألسنة أهل الطريقة العقادية الشاذلية ، وبعض نماذج من الصور التي تلقى الضوء على بعض ممارسات الطريقة وأنشطتها عند أحذ العهد وممارسة الذكر والانشاد .

### الفصل الأول الدراسات السابقة

- مقدمة
- عرض لدراسة إيفانز بريتشارد بعنوان " السنوسى ببرقة " ومناقشة و تحليل لهذه الدراسة .
- عرض لدراسة مايكل حلسنان بعنوان " الولى والصوفى في مصر الحديثة " ومناقشة وتحليل لهذه الدراسة .
- عرض لدراسة فاروق مصطفى بعنوان " البناء الإحتماعي للطريقة الشاذلية بمصر " ومناقشة وتحليل لهذه الدراسة .
- عرض لدراسة عبد المحيد الصغير بعنوان " إشكالية إصلاح الفكر الصوفى في القرنين ١٨-١٩ " ومناقشة وتحليل لهذه الدراسة .
  - نظرة على الدراسات السابقة .

#### الفصل الأول الدراسات السابقة

#### مقدمة

أثرت في هذا الفصل أن أعرض الدراسات السابقة قريبة الصلة بموضوع البحث مع إلقاء بعض الضوء عليها تحليلا ومناقشة ، للوقوف على أوجه التشابه والإختلاف بين هذه الدراسات والدراسة التي نحن بصددها من حيث أهمية الموضوع والغرض والمناهج ونتائج الدراسة .

واهتمامنا في العرض إنما هو بالجوانب التي ركزت عليها هذه الدراسات وتلك التي لم تتناولها بالإهتمام مع إيضاح الجوانب التي سوف تركز عليها هذه الدراسة كإضافة حديدة قام من أجلها هذا البحث بهدف تغطية هذه الجوانب واستقراء بعض النتائج في هذا الصدد.

والحقيقة أن الطرق الصوفية كانت محالا حصبا للدراسات التاريخية والفلسفية أكثر من كونها محالا للدراسات الإجتماعية والأنثروبولوجية نظرا للإعتقاد السائد في كون التصوف يغلب عليه الطابع الفلسفي أكثر من الطابع الإحتماعي الأمر الذي يفسر ندرة الدراسات التي تناولت التصوف والطرق الصوفية من المنظور الإحتماعي .

وتتعرض الباحثة هنا لأربع دراسات ذات اهتمامات بجوانب تلقى بعضا من الضوء على الأبعاد الإجتماعية للسلوك الصوفي .

وأولى هذه الدراسات دراسة إيفانز بريتشارد The Sanusi of Cyrenaica وهي تعتبر مسن Pritchard عن "السنوسي ببرقة " The Sanusi of Cyrenaica وهي تعتبر مسن الدراسات الأساسية في هذا المضمار . إذ على الرغم من اهتمام الباحث اهتماما كبيرا بتاريخ السنوسية كطريقة صوفية إلا أنه لم يغفسل الجوانب الدينية والإحتماعية للسنوسية كحركة لها بعدها السياسي الكبير أمام الإستعمار الإيطالي . وما من شك في أن هذه الدراسة فتحت آفاقا واسعة لعديد من الدراسات وثيقة الصلة بهذا الموضوع في ليبيا على الأقل .

والدراسة الثانية ما قام به مايكل حلسنان Michael Gilsenan في بحث عن " الولى والصوفي في مصر الحديثة " Saint and Sufi in Modern Egypt التي

تمت في المدة ما بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٦ ونشرت سنة ١٩٧٣ . وقد كانت الطريقة الحامدية الشاذلية ، بإعتبارها من أشهر الطرق الشاذلية في مصر وأكثرها عددا ، المحل المحتار لهذه الدراسة . وهي لاشك بمثابة تصوير دقيق لبناء الطريقة وأنظمتها ولوائحها والقوانين التي تحكمها .

والدراسة الثالثة دراسة فاروق مصطفى ١٩٧٤ بعنوان "البناء الإجتماعى للطريقة الشاذلية ". وهذه تعتبر من أحدث وأهم الدراسات في هذا الموضوع ، خاصة وأنها من عمل باحث مواطن لعله أقدر على تفهم الموضوع ممن لا يدركون أبعاد الصورة الإجتماعية للمجتمعات العربية . وعلى الرغم من أن هذه الدراسة أجريت على الطريقة التي سبق أن عالجها جلسنان في دراسته ، إلا أن الإختلاف الثقافي وإختلاف فروض وأهداف البحث ، بالإضافة إلى ثقافة الباحث الوطنية ، كل ذلك أدى إلى الوصول إلى نتائج مغايرة لما توصل اليها جلسنان .

والدراسة الرابعة دراسة عبد الجيد الصغير ١٩٧٧ بعنوان " إشكالية إصلاح الفكر الصوفى في القرنين ١٩٧٨ " وهذه الدراسة أحريت على الطريقة الدرقاوية في منطِقة تطوان بالمحتمع المغربي وقام بها أحد المواطنين المغاربة ، والبحث يمثل دراسة فلسفية بالدرجة الأولى ، إلا أنه يحاول إدحال الفكر الصوفى في إطاره الإجتماعي والتاريخي .

وفى نهاية هذا الفصل نناقش هذه الدراسات بحتمعة مع عرض لبعض الإضافات التى سوف يضيفها هذا البحث كمحاولة لفتح آفاق حديدة فى نواحى لم يسبق التطرق إليها بالدراسة .

## الدراسة الأولى بعنوان " السنوسى ببرقة " لإيفانز بريتشارد

كانت ليبيا محل اهتمام كبير من الدارسين والباحثين الذين إتجهوا لدراسة مختلف مظاهر الحياة فيها وشتى نواحى النشاط الإقتصادى والإجتماعى ، وتركوا فى هذا كله ذخيرة كبيرة منوعة من الكتابات التى تتفاوت فى قيمتها العلمية تفاوتا كبيرا ، ولكنها تضم بينها حصيلة جيدة من المعلومات القيمة والذى لايمكن إنكاره أن هذه الدراسة التى نحن بصددها قد تعد أهم الدراسات التى اتخذت برقة مجالا لها . وفيها إهتم الباحث بدراسة السنوسية كنظام دينى لعب دورا سياسيا فعالا فى التصدى للسلطات الإيطالية .

وتتضمن الدراسة ثمانية فصول ومقدمة وملحق حاص بالأسماء التي وردت في الكتاب ، كما يحوى الملحق قائمة بالمراجع التي اعتمد عليها المؤلف في دراسته ، وغالبية هذه المراجع باللغة الإيطالية ، وقليل منها باللغتين الفرنسية والإنجليزية ، ثم مجموعة أحرى باللغة العربية . وقد زود المؤلف كتابه بعدد من الصور والخرائط الجغرافية ذات الصفة التوضيحية .

واختص الفصل الأول بأصل الطريقة السنوسية ونشأتها منذ عام ١٨٣٧ حتى عام ١٩٠٢ ، أي منذ بدأ مؤسس الطريقة نشاطه حتى استلام السيد أحمد الشريف زعامتها عام ١٩٠٢ .

وتناول المؤلف في الفصل الثاني موضوع "بدو برقة " وأعطى فيه وصفا جغرافيا لقبائل برقة والعوامل الطبيعية التي تحكمت فيهم وحياتهم الإجتماعية . وهذا الفصل يفيد في دراسة التوزيع القبلي لبرقة وخصائص قبائلها وعلاقات كل منها بجيرانها ، كإطار عام لطبيعة إنتشار الطريقة السنوسية .

أما الفصل الثالث فقد خصصه المؤلف للحديث عن إنتشار الدعوة السنوسية بين قبائل ليبيا وزواياها وتوزيعها القبلى . وبالنظر إلى أن الطريقة السنوسية قد اتخذت برقة قاعدة لنشر تعاليمها في بداية العهد العثماني الثاني لذلك تحدث المؤلف في الفصل الرابع عن النظام الإداري العثماني الذي كان يسود البلاد حتى الغزو الإيطالي ، والعلاقات المفسرة لموقف كل من السلطات العثمانية من الدعوة السنوسية وموقف رؤساء هذه الدعوة من هذه السلطات

العثمانية والأسس التي تحكم هذه العلاقات بين هذين الطرفين .

أما الفصل الخامس والسادس والسابع فقد تحدث المؤلف فيها عن الغزو الإيطالي للبيا الذي بدأ سنة ١٩٩١ بصفة عامة ومقاومة الأهالي لهذا الغزو حتى سنة ١٩٣٢ وما تخلل ذلك من محادثات واتفاقيات بين السلطات الإيطالية ورؤساء حركة المقاومة وحاصة في منطقة برقة. والمؤلف في هذه الفصول يعطى معلومات استقاها من مصادر مختلفة أهمها المصادر الإيطالية ، وقد استطاع المؤلف أن يعطى صورة تقرب من الصدق لحقيقة المقاومة الوطنية والدور الذي لعبته أمام الغزو الإيطالي .

وعرض المؤلف في الفصل الأخير مظاهر الحكم الإيطالي في برقة في الفيرة الواقعة بين سنة ١٩٣١ وسنة ١٩٤١ وهي الفترة التي بدأت بإنتهاء المقاومة الوطنية بعد إعدام زعيمها عمر المختار شنقا يوم ١٦ سبتمبر سنة ١٩٣١ حتى دخول القوات البريطانية البلاد في أواخر سنة ١٩٤٢.

وتقسيم الباحث لفصول البحث يفصح عن أن أغراض وأهداف البحث ذات صبغة تاريخية في المقام الأول والمقدمة تعرض محموعة من الخرائط تعتبر دعامة حيدة لفهم الإمتداد التاريخي للطريقة وتطورها .

وذكر المؤلف في مقدمة كتابه أنه لم يهدف لإعطاء وصف شامل لأى من الطريقة السنوسية أو القبائل البدوية ولكنه قام بوصف كلاهما فقط في حدود ما هو ضرورى لفهم التطور السياسي للطريقة المنبثق من ارتباطهما سويا . ومن ثم قام بوصف مختصر لطبيعة إحدى الطرق الإسلامية ، وكيف أصبحت هذه الطريقة بصفة خاصة مستقرة ومنتشرة . وأضاف المؤلف أن السنوسية لاتختلف عن معظم الطرق التسرفية في تعاليمها وطقوسها بقدر ما تختلف في تنظيمها السياسي والإقتصادي ، حيث بدأ تطورها من أندماجها في البناء القبلي البدوى .

وإذا كان الكاتب يميل إلى الطابع التاريخي وقد نهج المؤلف فيه نهجا تاريخيا ، فإن المفاهيم الأولية اللازمة للبناء التحليلي لم تعرض فيه بوضوح كاف . إلا أنه مع ذلك فالكتاب يحوى قدرا كبيرا من المعلومات كنتائج للأحداث التاريخية . وذكر إيفانز بريتشارد أن هذه المعلومات نتاج سنوات الخبرة والتحربة المباشرة والإتصال بالبدو في هذا المجتمع . والأمر الذي لايمكن إغفالهه أن معظم المعلومات التي اعتمد عليها المؤلف أحدت من مصادر أوروبية غالبيتها إيطالية .

وبعد هذا العرض الموحز سوف نكتفى هنا بالتحدث عن الموضوعات وثيقة الصلة بالدراسة موضوع البحث . ويجدر بنا أن نبدأ بعرض مختصر لما ذكره المؤلف عن الصوفية، إذ عرفها فى الفصل الأول بأنها المذهب الروحى الإسلامى ، وهى الطريق للتحقق بلب الدين ، وتجربة مباشرة للوصول إلى حقائقه ، وتنظيم من خلال الطرق والمشايخ يقود إلى تحقيق وإنجاز الهدف النهائى للأفراد فى الإطار الأصغر ، وهو الأحوة .

فنى هذا الإطار يجد الفرد العون ووسائل إشباع وتطبيع احتياجاته ومعتقداته في البناء الإجتماعي . وفي كل دين نجد أناسا أمثال الصوفيين يرون أنه مع الإعتراف بأن الإمتثال بضمير للواجبات الدينية كاف للصلاح والنجاة ، إلا أنهم لم يشعروا بأن هذا كاف للإشباع الروحي العميق الذي يهدف عن طريق الحب الإلهي إلى الإتصال المباشر بالله . والأرواح البشرية أشبه بأشعة من نور مستمدة من الشمس المقدسة ، وهي سجينة فيما يعرف بالحواس .

وأضاف إيفانز بريتشارد أن هدف الصوفية تجاوز الحواس ، والوصول عن طريق الحب إلى الله ، حتى تختفى ثنائية الله وأنا ويبقى الله وحده ، وهذا يتم عن طريق الزهد والإعراض عن الدنيا والتأمل والإحسان وتأدية عدد كبير من الأعمال الدينية التى تحدث حالة من النشوة حتى تصبح الروح فى حالة لا وعى لذاتيتها ولسجنها الجسدى ، وللعالم الخارجي لاتتحد لفترة مع الله .

فالطريقة الصوفية هي طريقة للحياة ، وكذلك سميت بالعربية وأطلق عليها جميع التسميات التي تحمل هذا المعنى . وأضاف إيفانز بريتشارد "أن الطرق لاتمنع تابعيها أو أعضائها بالأخذ بالطرق المعتلفة حيث أن الطرق كلها تقود لنفس الهدف ، وتصل لنهاية واحدة ، وتختلف فقط في الوسائل التي تكرس من أجل الوصول إلى الهدف المذي يتمثل في مطابقة الروح مع الله عن طريق الإعراض عن الأهداف الدنيوية " . ثم أنتقل المؤلف إلى التحدث عن تطور الصوفية وما لاقته من مقاومة حلال التاريخ الإسلامي ، وكيف كانت في القرون الأولى من الإسلام تتميز بالفردية والميل إلى النزعة التأملية والسعى من أجل الوصول إلى مكانة العباد والنساك بهدف معرفة الله ، ثم كيف اشتهرت طرق الدراويش لأفكار الصوفية وأصبحوا في فئزة وجيزة ذوى انتشار واسع وشعبية كبيره لدى عامة الشعب وخاصة الفقراء والأميين في المدن . وأضاف

قائلا" أن الصوفية اعتبرت دون شك سببا في شبه الغياب الكامل للحياة التعاونية في الإسلام". ثم تحولت الصوفية بعد ذلك إلى أنظمة إحتماعية وأحيانا تنظيمات سياسية في الأراضي العربية ، الأمر الذي تضمن تخليهم عن الكثير من أفكارهم الأساسية عن التصوف ، واستتبع تخليهم من عدد كبير من أتباعهم ، وتعرض أئمتهم لعديد من الشبهات التي أدت في الغالب إلى العداء الصريح مع المفسرين الرسميين للمذاهب الإسلامية والأحاديث وهم العلماء ورجال الدين الذين تعقبوا البدع في الدراويش الصوفية .

ولحماية التصوف من هذه الإتهامات وبالذات الخروج عن المذاهب الإسلامية المستقرة كان من المتعارف عليه أن يقوم مؤسس أى طريقة حديدة أو طريقة فرعية - حتى ينفى عن نفسه هذه التهمة - بإثبات انتمائه للسلفية بإظهار أنه يتبع في تعاليمه الدينية أحد كبار رجال الدين المعروفين بالسلفية . كما تحدث المؤلف عما حلبته الطرق لنفسها من عداء من قبل فئة الإرستقراطية الدينية وهم من الأشراف نسل الرسول صلى الله عليه وسلم لما رأوه فيهم من نظرة العامة لهم واحترامهم وإجلالهم والإعتقاد في بركتهم ، وهو ما كان يعتبره الإشراف قاصرار عليهم . كذلك الحال بالنسبة للحكام الدنيويين الذين كثيرا ما يكونون من الأشراف ، وكانت مهمتهم تعضيد رجال الدين في المحافظة على السلفية وأخذوا على عاتقهم مقاومة أى حركة شعبية من أى نوع حاصة إذا كانت مصحوبة - كما هو في الحالة طرق الدراويش - بتطلعات حاصة .

وعرف إيفانز بريتشارد في الفصل الأول الذكر بأنه محرد منهج أو طريقة مكونة من عبارات محددة تكرر للوصول إلى حالات روحية . ومريدو الطريقة يساعدون أنفسهم للوصول إلى الحياة المنشودة التي يستبعد فيها الجسد حواسه المادية عن طريق تكرار كلمات الذكر ، وهي عبارات دينية غالبا ما تكون مصاحبة ولكن ليس لدى السنوسية - بحركات إيقاعية عنيفة للحسم ، وفي بعض الطرق مصاحبة بالموسيقي . وتبعا لتعاليم الصوفية يجب تكرار الذكر حتى لايصبح للكلمات أي تأثير على الحواس ، ولايبقي سوى الأسم الإلهي المقدس . وينتج عن ذلك حالة وصفها إيفانز بريتشارد بالسلبية الكاملة والفراغ ، وهذه الحالة معروفة لدى جميع أصحاب المذاهب الروحية ، ومن خلالها يتم إتصال الروح بالله . وهذه الحالة مملوءة بالمعرفة الروحية والحكمة وليس بالمعرفة التقليدية والعلم والعقل .

وذكر المؤلف أن حد الكمال يمكن بلوغه من حلال (التوحد) أو الإرتباط العاطفي الروحي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في يسر ونجاح عنه مع الله . وهذا يتم اكتشابه والوصول إليه عن طريق التأمل الروحي والتفكر في جوهر الرسول صلى الله عليه وسلم وذاته ، والمعرفة الباطنية له من خلال تقليد أفعاله والإمتثال وتمجيده وإحلاله والتبرك به على الدوام . ومن شم يصبح الرسول صلى الله عليه وسلم هو المرشد والناصح الوحيد للفرد .

ولما كان للبناء القبلي في برقة أهمية كبيرة في نجاح السنوسية فيجدر بنا أن نتفهم النسق القبلي والطابع الغالب على سكان برقة . وقد أفرد إيفانز بريتشارد الفصل الثاني من كتابه للتحدث عن " بدو برقة " وعن نسقها القبلم, حيث أنه مثال للبناء الإنقسامي . والمحتمعات الإنقسامية التي يسودها هذا البناء لاتؤلف دولة ولايو جد بها جهاز إدارى تتركز فيه السلطة التنفيذية بل تمتاز هذه المحتمعات ببساطة تكوينها النسبى . فأرض القبيلة تنقسم إلى عدد من الوحدات الإقليمية التي تنقسم كل منها بدورها إلى وحدات أصغر بحيث تعكس كل وحدة منها نفس بناء ووظائف الوحدة الكبيرة التي هي جزء منها . إلا أن هـذه الوحدات الصغيرة حتى تتحد لتؤلف الوحدة الكبيرة الشاملة تظل محتفظة بشخصيتها الإجتماعية المستقلة ، فالسلطة توزع على البناء القبلي ككل ، ولايمكن ظهور أى سلطة فردية في القبيلة . وتحدث المؤلف عن غياب االقانون الجنائي تماما في هذه الأنساق الإنقسامية ، بينما يوجد القانون المدنى في صورته الأكثر بدائية ؛ ومن ثم كانت مكانة الشيخ في هذه المحتمعات ملائمة لهذه الظروف فهو القائم بفض النزاع بين القبائل من أحل تحقيق الإستقرار والحفاظ على وحدة الحماعة تحاه الحماعات الأحرى ، إذ لايمكن أن نرى في أية حالة قاضيا أو رجل إدارة مكلفا بإدارة الأملاك أو التدخل في فض النزاع مثلاً . ومن هذا المنطلق بدت أهمية وجود المشايخ واحترامهم وإجلالهم .

والطابع الغالب لسكان برقة بإستثناء سكان المدن الساحلية هو طابع الحياة الرعوية ، فالمحتمع القبلي في برقة محتمع بدوى . وقد عرض إيفانز بريتشارد في الفصل الثاني لتصنيف " داجو ستيني "للسكان ، فميز بين ثلاث فئات من العشائر وهي عشائر البدو الرحل ، والعشائر نصف الرحالة ، والعشائر المستقرة . أما السكان المستقرون فهم أفراد العائلات التي لها مساكن معينة في

جهات معينة يأوى إليها هؤلاء الأفراد في أغلب أوقات السنة ولايفارقونها إلا لأسباب عارضة أو في أوقات موسمية للزرع والحصد والرعى . أما السكان شبه الرحل وهم البدو الذين يتجولون في مناطق قبائلها داخل حدودهم الإدارية سعيا وراء المرعى الصالح . والسكان الرحل هم البدو الذين يعيشون عيشة بدوية صرفة ويتجولون في جماعات محدودة في مناطق بعيدة حيث سقوط الأمطار وكثرة المراعي حتى ولو كانت خارجة عن مناطقهم التي يعتبرونها ملكا لهم ، ويمكثون في هذه المناطق البعيدة فترة طويلة .

وأضاف المؤلف أن أنصاف الرحل يمتازون عن القبائل المستقرة بأنهم أكثر منهم إنتشارا وأكثر منهم حركة ونشاطا سعيا وراء المرعى . ولكن حياة البداوة والترحال الدائمين تكاد تقتصر على العموم على بعض فروع قليلة من عدد من القبائل الكبيرة التي تعتمد على الإبل ، فحياة البداوة والتحوال الدائم المستمر قليلة نسبيا في برقة وأغلب الجماعات الرعوية أشباه رحل تجمع حياتهم بين التحول والإستقرار .

ويمكن القول أن نجاح السنوسية في دعوتها وفي تحقيق أهدافها يرجع إلى بعض أسباب من أهمها التنظيم الإجتماعي القبلي في برقة وملائمة تنظيم الدعوة بما يتفق ومقتضيات ذلك البناء .

وتحدث إيفانز بريتشارد عن الطريقة ومنشأها فذكر أن أصلها من نجد ، وأنها حليط من السلفية والسنية وكيف أن الظروف الإجتماعية هي التي ساعدت على استقرارها والتداخل المتبادل في انسجام مع النسبق القبلي القائم في هذه المنطقة من شمال إفريقيا ، وكيف ساعد ذلك على وجبود مجموعة من الأبنية التي أدت إلى وجود بناء إجتماعي وسياسي واقتصادي وثقافي قائم ذي فاعلية لتحقيق هدف الصوفية من ناحية وخلق الأحوة العملية المستقرة التي تساعد على تحقيق كل رغبات واحتياجات أعضائها - من ناحية أحرى .

وهذا التنظيم القوى أدى إلى حدوث تورط وصادم كما حدث مع الحكومات المدنية والغزاة الأجانب، وقمة هذا الصدام ظهر عن طريق التنظيم الفعال الذي قامت به الطريقة خلال الحروب الإيطالية السنوسية .

وذكر إيفانز بريتشارد أن السنوسية هي طريقة صوفية أو كما يقال عن أفرادها أحيانا " دراويش " وهم يتبعون السنة والسلفية الإسلامية ، وهذا يعني

أنهم فيما يخص العقيدة والأخلاقيات يتبعون تعاليم القرآن والسنة وهي مجموعة تقاليد حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وعاداته. أما فيما يتعلق بالمذهب فقد اتبع مؤسس السنوسية الإمام مالك.

وأضاف المؤلف أن السنوسية - كطريقة صوفية - تشمل كسب المعرفة والإنجاز الروحى في أعلى مراتبه وهي مثال للأخوة من خلالها يتوفر للبدو كافة احتياجاتهم: من تعاليم دينية وتنظيم محدد من حيث توفر الحاجات المادية وحل المشاكل الإحتماعية في القبيلة. ثم انتقل بعد ذلك إيفانز بريتشارد إلى الحديث عن مؤسس السنوسية وهو السيد محمد بن على السنوسي الخطابي الإدريسي الحسني وعن أسرته ونشأته وتعليمه والبيئة التي نشأ فيها ، والمشايخ الذين تأثر بهم وزياراته المختلفة لكل من المغرب ومكة واليمن ومصر ، وشخصيته الدينية التي جذبت عددا كبيرا من التابعين ، وأثرت في عدد كبير من سكان إفريقيا في الجزائر وتونس والمغرب ، وتعاليمه الدينية التي شجعتهم على ترك بيوتهم وبلادهم ومرافقته في تنقلاته وترحاله بهدف التبشير في أراضي جديدة . والواقع أن شخصية السنوسي كانت وراء تسليم البدو بأنه المرشد لهم في كافة حوانب حياتهم الدينية الروحية والدنيوية أيضا .

ثم انتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن الإبن الأكبر للسنوسى الذى تولى مهام الطريقة بعده وهو محمد المهدى وتأسيسه مركزا حديدا للطريقة فى كفرة Kufra وكيف أصبحت كفرة مركزا للسنوسية ومكانا لإلتقاء وتجمع عدد كبير من طرق الصحراء الهامة.

والأمر الذي كان وراء قبول البدو للسنوسي واحترامه والرضا به مرشدا وشيخا لهم هو اعتياد البدو على احترام المرابطين (أحياء أو أموات) وإجلالهم والتبرك بهم ولذا كان ما عرف عن السنوسي من أنه من المرابطين الذين هم في الغالب من الأشراف نسل الرسول صلى الله عليه وسلم المعروفين باالتقوى والصلاح والورع وأنهم من وارثى ما يعرف "بالبركة". وراء نجاح السنوسي في تأسيس الزوايا التي بدأت كمراكز إسلامية من أحل الدراسة والعلم في " جغبوب " وأصبحت فيما بعد ذات تأثير ثقافي كبير إذ احتلت المكانة الثانية من حيث الأهمية بعد الأزهر .

واهتم إيفانز بريتشارد في دراسته بالتدخل أو المزاوجــة بـين النســقُ القبلــي وتنظيم الطريقة ، وأظهر كيف استطاعت الطريقة ببنائهــا الإحتمــاعي أن تعمــل

كطريق روحى و كجماعة اجتماعية وسياسية وإقتصادية ، وفى الوقت نفسه استطاع هذا البناء أن يفى بإحتياجات المجتمع ككل، ووضح كيف استطاع قواد الطريقة السنوسية التأثير على القرية ككل لفترة طويلة من الزمن ، وكيف استطاعوا إدارة الطريقة بإنظمتها فى تناسق مع النسق القبلى الذى كان موجودا من قبل . وذكر المؤلف أن مشايخ الطرق كانوا بمثابة قواد لمشايخ القبائل من الناحيتين الإجتماعية والسياسية والشيخ الأكبر - قائد الطريقة - يعتبر ممثلا للقرية وقاضيا لها . أما مراكز الطريقة فهى مراكز رئيسية سياسية تحارية ومراكز للحياة الإجتماعية وفى وقت الحرب مواقع عسكرية .

ثم انتقل المؤلف إلى الحديث عن إنجازات الطريقة التي لم تقتصر على ما تقدم ذكره بل امتدت لتشمل الحدمات الإحتماعية التي تتمثل في التربية والتعليم الديني وحرث وزراعة الأرض ، وفض النزاع والشحار والقضاء عليهما ، والعمل على توافر المؤن لمن يلحأ للزوايا بهدف الستر والحماية ، وتوفير الرعاية الصحية والأمن للمسافرين والتحار ، ورفض الظلم والضعف والتصدي لهما .

وهذه المراكز ذات الخدمات الإحتماعية والثقافية لم يقتصر إنتشارها حـول برقة فحسب بلرامتد إلى أبعد من ذلك واستقرت فــى أمـاكن حاسمـة للإتصـال والتحارة وأماكن تجمع البدو مما رفع من مكانة الزوايا ودعم وجودها.

ثم تناول المؤلف ضعف التنظيم السياسي والإحتماعي للطريقة والخسارة التي عاني منها كل من المريدين والقواد حيث دمر الإيطاليون أكثر الزوايا وقتلوا عددا كبيرا من القواد ، وأضاف أنه في ظل الظروف اختار الشيخ أن يخضع للقوانين الإيطالية مما كان له أكبر الأثر في ضعف مكانة الزوايا وسقوطها من أعين البدو ، إذ أصبحوا لايرون فيها القوة التي تميزت بها من قبل . ثم بعد ذلك حاول الإيطاليون استحدام التنظيم السياسي الذي نظمته الطريقة وادعوا احترامهم للدين وتعاونوا مع المسلمين في بناء المساجد وحاولوا كسب المشايخ لإستغلالهم في خدمتهم وتحقيق أغراضهم .

وبالإضافة إلى ما تقدم ذكره أرجع المؤلف سبب الضعف في الزوايا إلى ارتباط القيادة بالوراثة مما أوحد صراعا حارجيا مع قوى الشعب، وهذا الصراع أدى في النهاية إلى فقد النسق الإحتماعي لأى معقولية ، وانفصال الجانب الإحتماعي تماما عن الجانب الروحي .

### مناقشة وتحليل:

إن كتاب إيفانز بريتشارد يعد من أوائل الكتب وأهمها في هذا الصدد ، حتى أنه لايتصور أن يقوم أحد بدراسة حول الموضوع أو قريبة منه دون الإعتماد أساسا على هذا الكتاب . ومن ثم فقد أثرى المكتبات لما له من أثر كبير في التعرف على السنوسية في برقة وتطورها ودورها كحركة سياسية في مواجهة الإستعمار ، والتعرف على النظام الإدارى العثماني الذي ساد البلاد حتى الغزو الإيطالي ، والمقاومة التي أبداها الأهالي لهذا الغزو وخاصة في برقة .

وإن كان اهتمام الباحث قد أنصب على الناحية التاريخية أكثر من اهتمامه بأثر هذه الطريقة في الحياة الإحتماعية لأعضائها من ناحية ولأفراد المحتمع من ناحية أخرى بإعتبارها عاملا من عوامل التغير الإحتماعي لما لها من أهمية كبيرة على برقة بصفة خاصة ، وعلى شمال أفريقيا بصفة عامة فإن هدف الباحث التاريخي جعله بمنأى عن التحدث بإسهاب عن الجوانب الإحتماعية للطريقة السنوسية كإبراز أهميتها كتنظيم إحتماعي ديني - بإعتبارها نظاما جزئيا ضمن النسق الديني - في الضبط الإحتماعي في المحتمع القبلي .

والواضح أن الدراسة لم تقترب من اعضاء الطريقة السنوسية ولم تعايشهم لمعرفة معتقداتهم والقيم التي يعتنقونها وأنماط سلوكهم - الديني والدنيوي - ووجهة نظرهم في الأفعال والممارسات التي يؤدونها . بل إكتفى الباحث بتوصيف هذه الطريقة من خلال وجهة نظره مع الإهتمام بدورها في المحالات السياسية والإقتصادية والإجتماعية .

ذكر إيفانز بريتشارد أن الصوفية اعتبرت دون شك سببا في شبه الغياب الكامل للحياة التعاونية في الإسلام وأضاف عند حديثه عن أوجه التشابه بين الوهابية والسنوسية أنهما لم يؤديا إلى الشعور بالجماعة . وفيما يتعلق بالسنوسية – مجال اهتمامنا – نستطيع أن نتعرض بالنقد لهذا القول حيث أن السنوسية ببنائها وزواياها تعتبر نواة إستقرار البدو الرحل وخطوة هامة في سبيل العمل على توظيفهم ، ومن ثم عرف البدوى في برقة حياة الإستقرار وإقامة المبادىء الدائمة . ونظرا لإحتياجات الزوايا ومتطلباتهم كان لابد من التعاون بين أعضاء الزوايا وغيرهم من أعضاء الجماعات القبلية مما أدى إلى وجود ما يعرف بالرغاطه – العمل الجماعي – بالإضافة إلى الوظيفة الأساسية التي قيامت بها بالرغاطه – العمل الجماعي – بالإضافة إلى الوظيفة الأساسية التي قيامت بها

الزوايا وهي ربط الأحداث القبلية الإنقسامية بعضها ببعض مما يزيد من قوة التماسك الإجتماعي .

ومن ثم فالسنوسية لها خصائص الجماعة التي ذكرها مصطفى الخشاب وتتمثل في عدد من الأفراد يتميزون بطابع خاص ويرتبط أعضائها بروابط معينة ويسعون إلى هدف مشترك كما يسود السنوسية العناصر الشلاث الأساسية الذي ذكرها كل من ماكيفر وبيدج واليكس إنكلر - التي لابد من وجودها في الجماعة المحلية وتتمثل في التجاور في منطقة جغرافية محدودة ، ووجود قدر ملحوظ من التفاعل الإجتماعي المتكامل بين أعضائها ، وأن يتحقق لديهسم إحساس بالعضوية المشتركة أو الإنتماء المشترك . وهكذا يتضح أن السنوسية مماعة لها هدف مشترك يسود أعضاءها عاطفة وإنتماء لهذه الجماعة مماكان له أكبر الأثر في وجود الشعور القوى بالجماعة .

والواقع أن هدف الدراسة التاريخي حال دون محاولة الإطلاع الكافي لمعرفة مفاهيم التصوف وقواعده وتنظيماته ، مما أدى إلى ذكر بعض الأمور المرتبطة بالتصوف بصورة لاتفق وحقيقته ، وسوف نتناول بعضها بالمناقشة :

ذكر إيفانز بريتشارد أن الصوفية شيء مضاف إلى العقيدة والأخلاق وليس تعويضا أو بديلا لها ، وذلك على الرغم من أنه عرف التصوف في الفصل الأول تعريفا شاملا جامعا .

والحقيقة أن التصوف ليس شيئا أضيف إلى الدين الإسلامي أو ألصق به ، بل إنه يعتبر الجزء الجوهرى في الدين ، فالدين دونه يكون ناقصا من جهته السامية . وأصول التصوف الأولى استمدت من القرآن والسنة ويجب أن لاننسي أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعد الرائد الأول للتصوف الإسلامي بحق ، وإتضح ذلك جليا في تحنثه في غار حراء ، وعلم العقائد هو العلم الذي يقيد التصوف ، وعلم التصوف هو الذي يكمل علم العقائد ، هذا من ناحية ومن ناحية أحرى تمثل الطرق الصوفية الإتجاه الأحلاقي العملي في الدين الإسلامي .

والحقيقة التي لايمكن إنكارها هي اتجاه الكثيرين إلى الجانب الأخلاقي في تعريف التصوف ، وهذا الإتجاه شائع بين المتصوفة أنفسهم وغيرهم من الباحثين في التصوف مما يؤكد ارتباط التصوف بالأخلاق إن لم يكن هو الأخلاق

نفسها. وقد ذكر أبو بكر الكتاني في تعريفه للتصوف " إن التصوف حلق : فمن زاد عليك في الحلق زاد عليك في الصفاء " وعرف أبو الحسين النورى التصوف " أنه ليس رسما ولا علما ولكنه حلق " وغير ذلك كثير من التعاريف تؤكد أن التصوف حلق وليس شيئا مضافا إلى الدين .

ووصف إيفانز بريتشارد الحالة التي تنتج عن الذكر "بالسلبية الكاملة" ومن خلالها يتم اتصال الروح بالله . وفيما يتعلق بهذه الحالة نرى أنه لو كان المؤلف اقترب من الأعضاء وعايشهم وشاركهم ممارساتهم لأدرك أن هذه السلبية ما هي إلا مرحلة يمر بها الذاكر تعرف لدى المتصوفة "بالفناء" والمقصود بها الخروج من الذات والفناء عن العالم الخارجي ، ولاينتهي الذاكر عند هذه المرحلة بل ينتقل من هذا الحال إلى حال آخر - متمم للحال الأول وهو الإيجابية ويعرف لدى المتصوفة " بالبقاء " ويدرك منه الذاكر نوعا من المعرفة لاعهد لغيره به .

ورأى إيفانز بريتشارد أن حد الكمال يمكن بلوغه من حملال الإرتباط العاطفي الروحي بالرسول صلى الله عليه وسلم عنه مع الله ، وهذا ينم اكتسابه والوصول إليه عن طريق التأمل الروحي والتفكر في حوهر الرسول صلى الله عليه وسلم والإمتثال الأقواله وتقليد أفعاله .

ونذكر في ذلك أن المتصوفة أوفر الناس حظا بالإقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وأحقهم بإحياء سنته والتحلق بأخلاقه ، وقد جعل الله آية محبة العبد لربه متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم وأكد هذا في القرآن : قال الله تعالى : ﴿ قبل إن كنتم تحبون الله فإتبعوني يحببكم الله ﴾ (١) فالتكامل الروحي مع النبي صلى الله عليه وسلم أساس جوهري لدى المتصوفة ولكنه ليس هدفهم النهائي بل الهدف النهائي هو الوصول إلى الحق سبحانه وتعالى والعلم به والفوز بمحبته .

<sup>(</sup>۱) سورة آل عمران آیــة ۳۱.

# الدراسة الثانية: بحث في علم الإجتماع الديني بعنوان " الولى والصوفي في مصر الحديثة "

قام مايكل جلسنان بهذه الدراسة حلال المدة من سنة ١٩٦٤ إلى سنة ١٩٦٦ مع مركز البحوث الإجتماعية للجامعة الأمريكية في مصر ، ومن ثم تمكن من الإتصال المباشر بأعضاء الطرق الصوفية في مصر ، ثم أكمل بحثه في جامعات أمريكا وأنجلترا ، وتم نشر هذا العمل سنة ١٩٧٣ . وهذا العمل يميل إلى البحث الإجتماعي ويكاد يكون دراسة لبعض جوانب المجتمع الإسلامي . وقد ركز المؤلف كما ذكر في مقدمة كتابه على دراسة إحدى الطرق الصوفية في مصر الحديثة من حيث بنائها وهي الطريقة الحامدية الشاذلية التي أسست في بداية القرن الحالى ، واعترفت بها الحكومة سنة ٢٩٢٦ وأوضح أن سبب إختيار هذه الطريقة ما حققته من نجاح في المجتمع المصرى وإزدهارها وقت اضمحلال بقية الطرق ، وأنها بمن أكثر الطرق عددا وتراوح عدد أعضائها سنة ١٩٦٠ ما بين ، ، ١٢٠ و ، ، ١٦٠ عضوا ، وتركزت في القاهرة وبعض المدن الكبيرة في دلتا النيل ، وهي من أكثر الطرق تنظيما ومن أكثر الجماعات نشاطاً ، وأسسها الشيخ إبراهيم وهو الشيخ الحالى الطريقة .

وقد عرض المؤلف لوصف عام لظهور الطرق في إطار الإسلام وركز بصفة حاصة على مصر ودرس التصوف كحدث اجتماعي له مراحل تاريخية ، وناقش انحراف الطرق الأخرى في مصر . ورأى أن الطرق في الأزمان المبكرة ساعدت على وجود حياة متزابطة منظمة في الوقت الذي افتقدت فيه عدد مس المحتمعات الإسلامية مثل هذه الحياة ولعبت الطرق دورا في المحتمع بين مختلف المستويات كوسيط بين الأشراف وغير الأشراف ، وبين الحكام والسلطة والشعب ، وقد فقد رؤساء الطرق الصوفية تدريجيا شعبيتهم وتأثيرهم نظرا للتغير السياسي الذي حدث في مصر مما أدى إلى ضعف الوضع الإقتصادي لغالبية الطرق فقل دور قادة الطرق في تقديم العون والمساعدات الضرورية للأعضاء لقلة الموارد ، وبالإضافة إلى ذلك قلت الإستحابة لتعاليم وأحملاق الصوفية ، ومن ثم قل الإقبال على الطرق الصوفية . إلا أن جلسنان لاحظ أن

الطريقة الحامدية الشاذلية مستثناة من هذا الإنحدار لإختلافها عن بقية الطرق من حيث البناء الثابت والتنظيم المحكم وما يتمتع به مؤسسها الشيخ سلامة الراضى من " الكاريزما " أو الأفعال الخارقة ، واستثنائها مما حدث بكافة الطرق حيث اتخذت نمطا مثاليا للطريقة بعيدا عن الإنحراف العام الذي إنتاب بقية الطرق .

وأرجع جلسنان نجاح هذه الطريقة إلى مؤسسها من حيث نسبة للرسول صلى الله عليه وسلم وعلمه الديني وشخصيته التي أذهلت من يعارضه من علماء الدين . والحقيقة أن الشيخ سلامة عرف بفهم أسرار التصرف الإسلامي واشتهر بكرمه وإحسانه وسخا ئه لأتباعه وعرفت عنه عديد من قصص المعجزات حلال مراحل حياته ، كما يرجع نجاح الطريقة إلى بنائها الدقيق والأسس والقواعد التي قامت عليها والتي مكنتها من تطوير أنظمتها بصورة تتلاءم مع المحتمع الحديث .

وفيما يتعلق بالمنهج ذكر المؤلف أنه اعتمد على الوثّائق الأصلية وجميع المراجع والمؤلفات الوثيقة الصلة بالموضوع ، بالإضافة إلى حضور عدد من الإحتماعات ليس فقط مع أعضاء الطريقة الحامدية بل مع أعضاء طرق أحرى ولم تقتصر الدراسة على السنوات التي قضاها في مصر بل واصلها بدراسات محكمة في جامعتي أكسفورد وهارفرد . وتضمن الكتاب سبعة فصول إلى جانب المقدمة وملحق في نهاية الدراسة .

وفى المقدمة عرف جلسنان التصوف والطريقة الصوفية قائلا: " التصوف تعبير خصص للحياة الروحية ، وهو تطور داخل الإطار العام للإسلام " . ومن هذا التعريف يتضح أن مفهوم التصوف ارتبط بالنمو والتطور خلال السنين وهو يجرى في تيارين أساسيين :

بدأ الأول في العصور المبكرة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وضم الأفراد الذين شعروا بالحاجة إلى عددة الحياة الروحية وحياة العبادة والورع والتقوى.

والثانى وهو الأكثر أهمية في هذه الدراسة ويشمل التعاون المشترك بين أعضاء الطرق الذين يتحدون تحت شعار الأخوة الصوفية تابعين لأحد الأولياء العظماء من أولياء الإسلام في القرون الوسطى . ومعظم الطرق في مصر يرجع نسبها الروحي لأربعة أولياء هم : عبد القادر الجيلاني – أحمد الرفاعي - أبي الحسن الشاذلي – وأحمد البدوي .

وقال عن الطريقة الصوفية أنها جماعات دينية متنوعة ذات وسائل ووظائف ا اجتماعية واقتصادية وسياسية مختلفة .

عرض المؤلف في الفصل الأول لتعريف مؤسس الطريقة للتصوف كعلم أو كفرع من فروع المعرفة . ورأى أن التصوف إرتبط من البداية بالمعارضة ودار حوله كثير من الجدل وعرف من حلال النقيض وليس من حلال تعريفه كمفهوم في حد ذاته ، وعرف في تاريخ الإسلام كمقابل أو كمعارض للأوجه الشرعية النظامية الرسمية في الدين .

وتحدث حلسنان عن فترات الأزمة والتوتر التي تمزق الحياة الداخلية والحنارجية كسبب من أسباب ظهور بعض ما يعد من أعظم الحركات الدينية في الإسلام ذات البعد العسكري والسياسي كالوهابية والمهدية في السودان. ومثل هذه الفترات التي تعرض لها المجتمع المصرى في القرن الثاني عشر ، هي التي نتج عنها ظهور الطرق الصوفية . غير أن حلسنان رأى أن مثل هذا التوتر تعرض له المجتمع في الأوقات الحديثة ، ومع ذلك فقد أحدث انحدارا وانحرافا وأدى إلى ظهور أشكال جديدة من التنظيم سواء كانت تنظيمات إسلامية مميزة من نبوع جديد أو غير ذلك . لذلك فبعد العداء الأولى للتصوف كانت هناك ظروف تاريخية ساعدت على اندماجه في المجتمع ككل ، إلا أنه بعد هذا الإنسجام حدث انحدار عام سريع بسبب التغيرات الإحتماعية التي حدثت في القرون الأخيرة ، وتسبب ذلك في الفصل النهائي بين الطرق والبيئة الإحتماعية .

ويرى جلسنان أن المتصوفة استطاعوا أن يظهروا طريقة جديدة للمعرفة وأو جدوا الوسيلة في العلاقة بين الله والإنسان استنادا إلى قولهم " إذا كان باب النبوة أغلق فالطريق للولاية مفتوح " وأصبح الإخوان جزءا من تدرج روحي يبلغ ذروته في الشيخ وهم يكرسون أنفسهم لخدمته وتقف وراءه حكومة خفية من الأولياء تجكم العالم.

وتساءل المؤلف متعجبا عن سبب حصومة أو عداء العلماء للطرق الصوفية برغم الطاقة الحيوية التي أعطتها الطرق للدين والأثر الحيوى للأفكار الصوفية على الحياة الروحية وعلى المستوى الفكرى والروحي .

وتحدث أيضا في الفصل الأول عن الولى والشيخ وخصائصه التي وراء نجاح الطريقة ، ثم تحدث باالتفصيل عن الشيخ سلامة واتصاله المباشر بالرسول صلى الله عليه وسلم وتمتعه "بالكاريزما "وحياته وتأسيسه للطريقة كتنظيم مستقر ودوره في حذب أكبر عدد ممكن من الشعب في الوقت الذي اتجهت فيه الغالبية إلى إتجاهات أخرى ، ومن ثم حاول المؤلف تفسير سبب إستمرار هذه الطريقة في ظروف الإنحدار العام .

وذهب جلسنان إلى أن كلمة ولى بالعربية اشتقت من فعل يدل على معانى القرب والحماية ، فالولى هو العارف بالله وهؤلاء الأولياء بعضهم يتدرج فى تسلسل خفى يجكم العالم وأعلاهم هو قطب الزمان .

وأضاف المؤلف أن العامل الأساسي لدى العامة للتصديق بالولى هو قيامه بالمعجزات التي تسمى الكرامات فالولى وكراماته لهما أهمية كبيرة لدى الإخوان لأنهما بمثلان جزءا من عالم أوسع يدركه الولى ولايدركه الإخوان وهذا العالم يدرك عن طريق المعرفة ، ومن ثم مفهوم العالم لدى الولى مختلف تماما عن مفاهيم العامة . والولى مجرد جزء بناء متشابك ، وهو يستمد قوته من قدرة الله ، فهو وسيلة يستخدمها الله في تنظيم الأشياء ، لذلك يعتبر الشيخ سلامة رمزا لعملية استمرار التحكم الإلهى والرحمة في العالم . وتتمثل استمرارية الشيخ سلامة وشرعيته كولى في نسبه الروحي للمشيخة ونسبة للرسول صلى الله عليه وسلم كحفيد له ، وهو مجرد علامة لقدرة الله على الأرض .

ويتضح مما تقدم ذكره أنه على الرغم من أهمية الشيخ في تأسيس الطريق إلا أنه يعترف بأن أهميته واستمراره مستمدة من نسبه للرسول صلى الله عليه وسلم وقدرته مستمدة من الله عز وجل ، فهو ليس له إرادة وإنما الإرادة لله .

وأضاف جلسنان أن السلطة التي يمتلكها الشيخ لهذا الدور القيادى تعتمد على قبول الأفراد للعلاقة الخاصة بينه وبين الله ، وتعرفهم على بعض الأفعال والعلامات التي تؤكد هذا الإتصال فالولى لابد أن يسلك سلوكا مطابقا لما هو متوقع منه ، ولابد أن يعلن العهد قبل أن يمنح " الكاريزما " من الآخرين . وبعد ذلك تصبح سلطته وأحكامه أمور مسلم بها لاتحتمل النقاش ، فهو المعلم والمرشد الروحي ، وقوته المستمدة من الله تساعده على حماية الناس وإنقاذهم من الأخطار والأضرار . ومن مهامه الحكم والفصل بين الناس في حالات النزاع والخلاف نظرا لإعتقادهم في كونه وسيلة بينهم وبين الله ، فهو من خلال مكانته ممثل لمعيار الحقيقة لإتصاله بالقوى الإلهية التي أصدرت هذه

المعايير ومعجزاته تؤكد هذا الإتصال ، وهو كأحد الصفوة الروحية لديه فهم بطرق الله المبهمة الغامضة التي يقوم بتعليمها للناس ، كما أنهم يستمدون منه البركة ويحصلون من خلاله على المساعدة في الأمور الدنيوية .

وتحدث في الفصل الثاني عن الإحتفال إما بميلاد الولى أو بيوم وفاته ، وهذا ما هو شائغ في مصر ، وعادة يستمر الإحتفال ثلاثة أو أربعة أيام ، والليلة الأحيرة هي الإحتفال الكبير بالمولد . وقسم الإحتفالات إلى أربعة أقسام هي :

- ١ الإحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه وسلم وسيدنا الحسين والسيدة زينب .
- ۲ الإحتفال ذو الشعبية الكبيرة لـدى مؤسسى الطرق وهـو مولـد سيدى
   البدوى بطنطا ومولد سيدى ابراهيم الدسوقى بدسوق.
- ٣ الإحتفال بمولد الأولياء ومؤسسى الطرق ، وهو عادة ليس لـه شعبية كبيرة ، وتقوم به أبناء الطريقة صاحبة المولد وأبناء الحي الذين يقيمون حول مقام هــذا الولى مثل مولد شيخ الحامدية الشاذلية .
- خوع من التحمع تقوم به الجماعات الإحتماعية ذات العلاقات البنائية التي تشمل القرابة والسياسية وغيرها ، وهذا النمط شائع لدى البدو ، ويعتبر المولد بمثابة مناسبة حاصة لتشريف الولى وعائلته ، وفي الوقت نفسه تشريف للمشاركين في هذا المولد .

والواقع أن النمطين الأول والثاني ما زالا لهما اهتمام وشعبية كبيرة مع تغير طفيف في شكل الإحتفال .

وفي الفصل الثالث تحدث عن بناء الطرق الصوفية ، وفي هذا الفصل أظهر اهتمام مؤسس الطريقة الحامدية الشاذلية بتحديد واجبات المريديين وتأديتهم لأدوارهم في الجماعة على ألا يترتب على هذا إهمال أعمالهم في العالم الخارجي . وأكد أن يكون سلوك المريد الخارجي متفقا مع مبادىء الطريقة من أمانة وانضباط ، أما في حالة المريد الداخلية فلابد أن تتصف بالزهد والورع . كما عرض المؤلف لبعض آراء ذكرها "سيف النصر "عن الشيخ وأهميته للجماعة إذ شابه بين الشيخ والطبيب واعتبره كظل الشجرة الخضراء في الصحراء ، وأضاف أن من لاشيخ له كمريض بلا طبيب ... ومن يتبع شيخه ويثق فيه يحمى نفسه من مخاطر الذنوب ، ويرى أن علم الفرد قبل أن يستمع لكلام الماديين الذين ظهروا هذه الأيام أن يذهب إلى مجال أحد المشايخ ليرى

النور بعد الظلام ، وإذا ذهب سوف يدرك أن هذا العالم لايمثل شيئا بالنسبة للحنة التي سوف يتمتع بها . وأضاف أن التصوف علاج للقلوب والشيخ هو طبيب الأوراح والقلوب فمن ينضم إليه ثم يتركه لابد أن يستبعد لأنه إنسان لايدرك الحقيقة و يعتبر الحياة مجرد لعبة .

وتحدث عن أهم مطالب الحامدية الشاذلية كما جاء في " مرشد المريد " وهي :

- أن لاتتوقف وظيفة الخليفة عند حد الإدارة ، بل يجب أن يكون لـ متلاميـ د حتى يمكن للطريقة أن تنتشر ويمكن للناس أن يستفيدوا منها .
  - يجب عليه معرفة جزء كبير من القرآن والفقه والتوحيد .
  - عندما یکون له تلامید یجب علیه إقامة حضرات لذکر الله فی منزل أو زاویة .
- يجب عليه مناقشة الدين مع تلاميذه والتحدث فيما يفيدهم في طريقهم إلى الله . ويجب أن يعلمهم السلوك الحسن في الطريقة حتى تنزكي نفوسهم وتتطهر قلوبهم .

يجب عليه قراءة - كتب المتصوفة وبالذات كتاب ابن عطاء الله وشرح الحكم وإحياء علوم الدين للغزالي .

وعرف جلسنان المريد بأنه التلميذ المحتاج للإرشاد ، والمريض المحتاج للشفاء . ونظريا عليه الطاعة المطلعة في أي مجال من بحالات حياته . وعمليا تكون مراقبة الشيخ للسلوك محدودة ، وليس لديه إصرار على استخدام سلطته على قدر كبير من الأفعال .

وفي شرح واجبات الإخوان تجاه بعضهم البعض فرق الشيخ إبراهيم شيخ الحامدية الشاذلية بين خمس نقاط رئيسية :

- ١ على المريد ألايقدم على ذنب أو يخطئ أو يكشف أسرار أحيه .
  - ٢ يجب عليه مساعدته إذا وقع في أزمة مادية .
- ٣ يجب عليه أن يعمل على تقديم من هو أفضل منه بالتشجيع والتحدث عن مميزات .
- ٤ يجب عليه أن يأخذ بيد من هو في ظروف صعبة ( ماديا أو معنويا )
   ويبعده عما هومكروه .
- على المريد ألا يتلف ظ بكلمة سيئة عن أحيه بل يرشده إلى الطريق
   السليم إذا ضل .

وجاء في الفصل الرابع عن النظام والجزاء: أنه على الرغم من وجود لائحة تنظيمية للطريقة الحامدية الشاذلية الى جانب قانون خاص للطريقة الا أن الشيخ سلامة أسس بناء ثانيا للادارة والتنظيم ، ثم وضع وصفا لوسائل التنظيم في الحامدية الشاذلية تحت عنوانين :

الأول : يتضمن الضبط الرسمي وهو مجموعة من القواعد المبادىء النبي تحكم الجماعة والتي يتم تنفيذها لتحقيق الضبط داخل الجماعة .

الثاني : يشمل الضبط غير الرسمي الخفي وهو غير مدرك للأعضاء .

وأول هذه المبادىء أن الانضمام للجماعة يتطلب عدم الانضمام لجماعة أخرى في الوقت نفسه ، فالعهد بين الشيخ والمريد يلغى اى عهد آخر ، والعهد مع أحد خلفاء الشيخ يجعله منتميا للخليفة وحده ، ويمكن ان يلغى العهد بالخروج عن نظام الضبط الخارجي الموجه لحفظ ترابط الجماعة ووحدتهم في مواجهة العلم الخيارجي - ومما يأتي في تقيارير الخلفاء للولى عن سلوك الأعضاء ، كما أنه يلغى أساسا عن طريق الجزاء المعنوى وهو الأكثر أهمية لأنه غضب الله ، ونظام التقارير هذا يحكم كافة الزوايا ، وأشار مؤسس الطريقة الى أن الدوافع المتى كانت وراء هذه القواعد الدقيقة هي :

١ - الضغوط الخارجية الناتجة عن الظروف السياسية في المحتمع .

٢ - الاحتياجات الوظيفية لتطبيق الضبط على الجماعات المحلية .

ونتيجة لذلك زاد التحكم والسيطرة على الأعضاء وأصبحت سلطة الشيخ واضحة ملموسة وخاصة بالنسبة للحلفاء وفي حالة الخلاف ات البسيطة غالبا ما تفض بالطرق غير الرسمية وفي الحالات الجادة قد يرسل الشيخ مندوبا لحل المشكلة ، ويعقد محلس خاص لهذا الغرض ، وفي المحلس تظل سلطة الشيخ هي العليا ويكون الجزاء اما مناصفة في الحالة البسيطة أو نوع آخر أعنف تبعا لطبيعة الخطأ ونوعه ، وذكر أنه الى جانب الوسائل السلمية لتحقيق الترابط داخل الجماعة فهناك أنماط من الأفعال تؤدى بطريقة تلقائية كوسيلة للضبط الذاتي :

الأول: الالتقاء الرسمي في الحضرة وفي مولد الولى •

الثاني : توثيق العلاقة بين الأعضاء بالاتصال عن طريق الزيارات خاصة على المستوى الشخصي بين الأفراد .

الثالث: زيارة الولى للزوايا المختلفة •

وهذه الآداب تمثل الوسائل غير الرسمية لتقليل احتمالات التوتر بين الأعضاء بعضهم البعض وبينهم وبين الخليفة ، وتتمثل هذه الآداب في طريقة الكلام وطريقة الجلوس والسلام والاحترام المتبادل ... الخ .

وتناول المؤلف في الفصل الخامس الأحلاق الاجتماعية فذكر أن الحامدية الشاذلية لديها نسق متميز من المعتقدات والأحلاق وأن المعيار الذي يرجع اليه المريد فيما يتعلق بالأحلاق هو علاقته بالاحوان، والمعيار الذي يرجع اليه فيما يتعلق بالمعتقدات هو الشيخ والالهام الروحي، فالاحوان يدورون في محور الأحوة حيث الرابطة القوية بين الأعضاء تحت سيطرة سلطة الشيخ ، فالأحلاق عند الصوفية ترتب تبعا لقيم الجماعة التي تحدد أولويتها تبعا لهدفهم وهو المعرفة ،

وأكد حلسنان أن جوهر التصوف يكمن في حالة القلب وليس في نوع الأفعال التي تؤدى ، وعلى الرغم من ذلك فهناك حقيقة وهي أن الصوفي المتحقق هو أكثر الناس عبادة ، حيث أنه يمتلك حالة الكمال البشرى أو ما يقرب من ذلك على المستوى الأرضى وهذه الحالة لا تتطلب فقط الثبات ، وانما تتطلب أيضا ردود فعل على الوجه الأكمل لكل مواقف الحياة ، ولكن على أن تظل الدنيا دائما ذات أهمية ثانوية .

وتحدث جلسنان عن حالة الطريقة الحامدية الشاذلية نقلا عما كتبه الشيخ ابراهيم في كتابه "مرشد المريد "أن اهتمام المريد لابد أن ينصب على حالته الروحية ، وأكد الشيخ سلامة على أهمية خروج المريد للحياة على الرغم من أن سعيه للنجاح في العمل ليس ذا أهمية بالنسبة لهم ، ولكن هذا العالم لا يمكن تجاهله تماما لأنه جزء أساسي من نظام الله ، وأضاف أن المريد عليه ان لا يتصدى للعالم ولا يحتج عليه ولكنه يتحرك معه ، فهو لا يعير النظم الاقتصادية والسياسية اهتماما ، فهي ليس لها تأثير على ايمانه ، الا أن تحليله وتقييمه لها وتجربته الشخصية تأتي على اساس المعايير الروحية التي سبق وحدد طبيعتها شيخه ، وعلى المريد عن طريق علاقاته الشخصية أن يحاول دعوة الناس للعمل فيما يرضى الله .

وذكر حلسنان انه لا يوجد في أخلاقهم دعوة خاصة لاعادة تشكيل أو تنظيم العالم ، وليس لديهم مجموعة ومن التصورات لتحسين حالة عدم التكافؤ الاجتماعي السائد ، اذ أن هذه المعاني ليست ذات أهمية بالنسبة للطريقة .

ورأى حلسنان أن الطرق الصوفية في مصر لم يبق لها تأثير احتماعي كبير في ظل الظروف التي تعرضت لها ( دخول الاستعمار البريطاني وتغيير نظام ملكية الأرض الزراعية ، وتغيير نظام التعليم حيث غلب عليه الطبابع الدنيوي ، بالاضافة الى محاولة الطرق التمسك بالعوامل الثابتة في المحتمع والابتعاد عن المساهمة بأى شكل في تغيير الظروف المادية لأعضائها ) وأضاف أنه اذا بقى للطرق أي دور أو وظيفة فهي لا تخرج عن دائرته ولا تساعده على وضع أي تقييم لللأنجازات الاقتصادية أو الأفعال السياسية ولا تزوده بمساعدات لفهم التطور في مصر الحديثة ،

والحقيقة أن حلسنان رأى أن مهام الطريقة اقتصرت على دور واحد وهو توفير الراحة النفسية للمريد نتيجة لوجود النسق الأخلاقي ولتحقيق التكافل بين الأعضاء اذ أن الاحوان يمثلون قوة دافعة لمساعدة المريد مساعدات مادية أو معنوية وأضاف حلسنان أن الطريقة تمثل حلقة من العلاقات الاجتماعية بين الأعضاء الى جانب كونها وسيلة للراحة النفسية ، ومن شم فالوظيفة الحالية للطرق في مصر الحديثة كما صورها حلسنان تمثل وظيفة داخلية موجهة مباشرة للأعضاء وحياتهم وليست موجهة الى البيئة الاجتماعية التي يعيشون فيها ، الا أن القوة في تنظيم الطرية الحامدية المشاذلية ومجال الأخوة والتعاون بين الأعضاء مكنت الطريقة من الاستمرار لفترة طويلة بعدد كبير من الأتباع ، وفيما يتعلق بالمساعدات المتبادلة بين الأعضاء ذكر المؤلف بعض القواعد ومنها أن يدرك أنه مندمج اندماجا كاملا في الأنشطة الجماعية للطريقة التي تحتل مكانا في اهتماماته الروحية والمادية والطبيعية ، اذ على الشيخ والمريد أن يكونا على استعداد كامل لمساعدة اي مريد في كافة احتياجاته ومعاونته في حل مشاكله المختلفة .

وفى الفصل السادس تحدث المؤلف عن طقوس الذكر باعتبار أنها من أهم وسائل التطور الروحي في كل طريقة سواء الذكر الفردى أو الجماعى ، فالذكر يمثل الطقوس الرئيسية للطرق وهو عبارة عن ترديد أسماء الله للوصول الى معرفة الله عن طريق التأمل وهو جزء من منهج للترقى في مقامات الطريق ، وهو الوسيلة التي تؤدى الى الانفصال التام عن العالم الخارجي والاستغراق الكلى والتركيز التام في الله ، وهذه العملية لها قواعد فنية للتنفس لتسهيل الاستغراق الكامل في الذكر ، والذكر يمكن أن يكون خفيا أو جليا ويمكن أن يكون باللسان او بالقلب ،

وعلى الرغم من احتلاف الطرق في لمنهج والتنظيم الا أنها تتفق في عدد من العوامل المشتركة أهمها التجمع تحت ادارة شيخ في مبنى داخلى مغلق، والاجتماع اسبوعيا للقيام بالحضرة في الجامع أو الزاوية ، وفي بعض الطرق الأكثر شعبية قد توجد حركات هستيرية اثناء الذكر ، كما أن بعض الطرق يستعملون الموسيقى والايقاع كجزء من الذكر على ان هذه الأشياء تكون ممنوعة في طرق أحرى ،

ورأى حلسنان ان أهم الطقوس تتمثل في صلاة الجمعة من حيث التجمع والوقوف وراء الامام الذي يكون في الغالب واحد من بين الأفراد المشاركين في هذه الطقوس، والوقوف في مواجهة القبلة والركوع والسحود مما يدل على تمام العبودية لله، فالصلاة هي الرمز الكامل لحقيقة الاسلام، أما الذكر فليس فيه حركات الصلاة من ركوع وسحود وتوسل وتضرع وحضوع وحلافه، وانما هو موجه للداحل، والتركيز فيه ليس على الشيخ فحسب بل الأمر أعمق من ذلك فهو حالة يصل فيها المؤمن الى ادراك عميق للعلاقة بين الحبيب والمحبوب، وقرق حلسنان بين الصلاة والذكر باعتبار أن الصلاة تمثل طقوس الإتصال، والذكر يمثل طقوس الجماعة،

وفى الفصل السابع وموضوعة "النتيجة": الطرق فى حالة تغيير المحتمع - ذكر المؤلف عن "هيورث ديون Heyworth Dunn" أن تاثير الطرق فى مصر فى القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر كان ملموسا ويكاد يكون كذلك فى معظم اوجه الحياة ، والسبب وراء ذلك ايمان الأفراد بالطرق واعتقادهم فيها ،

وكان للصوفية دورا كبيرا في التربية ولعبوا دور الوسيط بين الحاكم والشعب من ناحية وبين الشعب المسلم والله من ناحية أخرى وهذه الوساطة المزدوجة احتلت مكانها في مجتمع زراعي مستقر يتكون من قرى صغيرة متفرقة تقع في ربوع الوادى وما أن تعرض المحتمع في نهاية القرن التاسع عشر لظروف أدت الى تغير يكاد يكون كاملا حتى فقدت الطرق وظيفتها في المحتمع وبالتالى انفصلت عن الحياة العامة ،

وقد لخص المؤلف الظروف التي تعرض لها المحتمع في الآتي :

النمو السكانى والمدنية والهجرة من صعيد مصر الى شمال مصر والزيادة فى عدد المدنيين العاطلين وزيادة عدد القرويين دون عمل أو ارض ، والتغير فى النسق الاقتصادى من زراعى الى صناعى وتأثير الغرب على التسويق والتشبع

بالنزعة الدنيوية في التعليم ، وهذه العوامل أدت الى ظهور نتيجة فورية انعكست على العلاقة التقليدية بين الطرق والشعب ، وبالنظر الى تعقد البناء الاقتصادي وتعدد أنواعه واحتلاف الأنشطة فيه تعددت التجمعات في المحتمع ، وبالتالى تعذر على الطرق توحيد وجهة النظر ، ازاء الأحداث السائدة في المحتمع والتحكم في الظروف الجديدة ، وازاء هذه التغيرات أصبحت افكار المتصوفة وتفسيراتهم ورموزهم أفكارا ثابتة وقديمة لا تستطيع أن تعكس الحياة اليومية بعد ان كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بها ،

- ٢ كثرة الخلاف والنزاع داخل الطرق وقلة السيطرة " الكاريزمية " للقادة نظرا لبعد حلقات سلسلة الخلافة ععن المؤسس الأصلى .
- ٣ افتقاد التنظيم الداحلي والانضباط داخل الطرق مما افقد الأعضاء الاحساس بالجماعة ، بالاضافة الى ان الوظائف التي كانت مقتصرة على الطرق استولت عليها جماعات أحرى ذات تنظيم سياسي وفكرى .
- ٤ مطابقة أخلاقيات الطرق للأخلاقيات العامة مع عجز الطرق عن امداد أو
   تزيد الأعضاء بأخلاقيات وقيم جديدة تواكب التغير وتتكيف مع المحتمع .
- نظرة الطرق اصبحت قديمة غير تقدمية وغير تخطيطية تنظر للأحداث دون
   المشاركة فيها ، وتهدف للسمو والتفوق خارج هذا المجتمع .

ومن العوامل السابق ذكرها والتي توضح الحالة العامة في مصر في نهاية القرن التاسع عشر ، وعدم مواكبة الطرق لهذه الظروف بدا نقص ملحوظ في الوظيفة الاجتماعية للطرق في كافة الاتجاهات في الوقت الذي ظهرت فيه تنظيمات أحرى استطاعت أن تسد الحاجات التي بدت الطرق غير قادرة على اشباعها .

وفى نهاية الكتاب دعم المؤلف دراسته بملحق حاص لوصف الطريقة وقد تضمن القوانين التى وضعها الشيخ سلامة الراضى وقسمها الى عشرة قوانين يختص كل قانون باحدى الموضوعات الآتية :

- (١) أصول الطريقة.
- (٢) رجال الطريقة.
  - ( ٣ ) الحضرات.
  - (٤)المذكرات.
  - ( ٥ ) المناصفات .

- ۲) الأوراد.
- (٧) الموكب.
- ( ٨ ) شعار الطريقة .
- ( ٩ ) الأحكام التي تصدر عن الطريقة .
  - (١٠) الأحكام العامة.

وهذه القوانين جاءت أيضا في كتاب " مرشد المريد " لابنه ابراهيم ، وفي كتاب " السيرة الحامدية " وهو عن مؤسس الطريقة لمؤلفه سيف النصر .

### مناقشة وتحليل:

وهذه الدراسة تندرج تحت الدراسات الاجتماعية ، ومما لا شك فيه أنها محاولة حادة لتغطية حانب هام في الناحية الدينية ، اذ استطاع الباحث أن يعرض دراسة متصلة عن البناء الاجتماعي لاحدى أهم الطرق الصوفية في الوقت الحاضر ، غير أنه لنا بعض الملاحظات على هذه الدراسة نوجزها فيما يلى :

- عرض المؤلف لعدد قليل من تعريفات التصوف والطرق الصوفية ومنها تعريفات شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية وأثناء عرضه لهذه التعريفات ذكر أن جوهر التصوف هو النفس ، وذكر أيضا ان التصوف هو الحياة الروحية ، ولم ينته الساحث بعد عرض هذه التعريفات الى وضع تعريف اجرائى شامل للتصوف ممكن أن نعرف من خلاله ماهية مفهوم التصوف في هذه الدراسة
- لم يذكر الباحث شيئاً عن المنهج الذي اتبعه في الدراسة سوى أنه حضر بعض اجتماعات الطرق المختلفة وليس فقط الطريقة الحامدية الشاذلية ، وذكر في كتابه أنه حاول عن طريق العينة العشوائية من المريدين معرفة وظائفهم ومستوى تعليمهم ودخولهم ، الا أنه عاد فقال أنه بالملاحظة العامة اتضح أن الغالبية العظمى منهم كانوا من طبقة العمال والفلاحين ، ولم يوضح الباحث ما اذا كان قد اعتمد على الملاحظة أو المقابلة أم الاحصاء أو استعان بالاستمارة أو دليل العمل أو غير ذلك من مناهج وطرق البحث ، فالأمر عنده أشبه بوجهة النظر الشخصية وليس بالدراسة المؤسسة على الوقائع الاحصائية أو الدرسة الميدانية ،

- لم يوضح الباحث كيفية التعامل مع بحتمع الدراسة والمدخل الذى من خلاله تمكن من الاندماج في هذا المجتمع وقبول المجتمع له كباحث ، كما أنه لم يذكر ان كان قد تعلم اللغة العربية أو يعرف شيئا عنا ، أو لجأ الى بعض الاخباريين لمساعدته في جمع المعلومات ، أو لجا الى أحد لترجمة الكتب العربية التي استعان بها في البحث ، ولا شك أن هذه عوامل وأمور تحدد فاعلية الدراسة وتساعد على تقييم وجهة نظره الشخصية ،
- اعتمدت الدراسة اعتماداً أساسياً على شيخ الطريقة وعلى كتابه "مرشد المريد" ولم يذكر الباحث مدى علاقته بأعضاء الجماعة وعما اذا كان قد عقد معهم مقابلات لمعرفة مدى مطابقة السلوك المثالى ما يهدف اليه الشيخ للسلوك الواقعى وهو ما يسلكه المريدون بالفعل .
- قال جلسنان "أن هناك حقيقة تتمثل في كون الصوفي المتحقق أكثر الناس عبادة حيث أنه يمتلك حالة الكمال البشرى على المستوى الأرضى ". وفي هذا الشأن نذكر أن الوصول الى الحقيقة هو عطاء الهي وهبة من الله ، ومن ثم فليس له ارتباط بكثرة العبادة ، فالعبادة وسيلة للتقرب الى الله ولكنها ليست دليلا قاطعا للتحقق ، بالاضافة الى ان حالة الكمال البشرى على المستوى الأرضى اقتصرت على الرسول صلى الله عليه وسلم وحده ، وليس دل على ذلك من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبي بكر الصديق (ما سبقكم أبو بكر بكثير صلاة ولا صيام ولكن بشيء وقر في صدره) .
- فرق جلسنان بين الصلاة والذكر قائلا أن الصلاة تمثل طقوس الاتصال والذكر طقوس الجماعة ، ونحن لا نتفق معه في هذه التفرقة حيث ان الصلاة تمثل طقوس اتصال وطقوس جماعة في آن واحد ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالذكر ، والاثنان يؤديان في جماعة ويسودهما تفاعل واتصال قوى بين المشتركين فيهما .
  - قسم حلسنان الذكر الى نوعين: الأول الذكر الأعظم وهذا لابد من التركيز عليه والمقصود به ذكر الأسماء التي تدل على قدرة الله التي لا نهاية لها مثل (حي، هو، قيوم) والثاني الذكر الأدني المتمثل في الأسماء التي تدل على التوسل والرحمة ، والملاحظ من تقسيم حلسنان أنه لم ينظر الى علاقة الذاكر والمذكور بالمنظور الاسلامي المتمثل في ان المذكور هو الأعلى الغني الرحمن

مصدر الامداد للايجاد ، ولذاكر هة مشال للضعف ولعجز والاحتياج والعبودية ، ومهما كانت درجة الوصول أو القرب الى الله فلابد أن تستمر علاقة العبودية بين العبد وربه المتمثلة في دوام طلب الرحمة والتوسل ، وقد أمرنا الله تعالى بالدعاء بأسمائه الحسني دون تمييز كما هو وارد في كشير من الآيات : كقوله تعالى : ﴿ وله الأسماء الحسني فادعوه بها ﴾ ، ﴿ وقل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياما تدعوا فله الأسماء الحسني ﴾ ،

• ذكر جلسنان عن شيخ الطريقة الحامدية الشاذلية انه يجب على المريد ألا يتصدى للعالم ولا يحتج عليه وأنه يتحرك معه ، وعليه أن لا يعير النظم الاقتصادية والسياسية اعتماما لأنها لا تأثير لها على ايمانه ، الا أن تحليله وتقييمه لها يأتي على أساس المعايير الروحية التي سبق وحددها شيخة ، وأضاف جلسنان نه لم يجد في اخلاقهم دعوة خاصة لاعادة تشكيل أو تنظيم العالم وليس لديهم مجموعة من التصورات لتحسين حالة عدم التكافؤ الاجتماعي السائدة ، اذ أن هذه المعاني ليست ذات أهمية للطريقة ،

والملاحظ مما تقدم ذكره أن الطريقة بهذه المبادىء تبتعد عن المجتمع ككل بل فى شبه عزلة عنه ، وهذا لا يتفق مع ما ذكره فاروق مصطفى عن الطريقة نفسها عندما وقع عليها الاختيار للدراسة ، اذ قال ان هذه الطريقة تنفرد بمبدأ هام وضعه مؤسسه الشيخ أبو الحسن الشاذلي ( ٩٣٥ هـ /٥٦هـ ) ( ١٩٧ م/١٩٧ م ) وهو الربط بين الدين والمجتمع ، ومن ثم فرأى حلسنان جاء منافيا لمبادىء الطريقة الشاذلية الأم التي تعتبر الحامدية الشاذلية فرعا منها ، كما يتعارض من ناحية أخرى مع ما عرف عن السنوسية ودورها الفعال في المجتمع وهو الدور الذي لم يقتصر على النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية فحسب بل شمل ايضا الضبط الاجتماعي ، لذلك لا يمكن الفصل بين الطريقة والمجتمع ، وان كان من أهم أهداف النصوف اصلاح الفرد فهذا لا يعني الفرد في حد ذاته بل يعني النظر اليه بوصف كونه النواة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع ،

## الدراسة الثالثة: دراسة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية بإسم: البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية بمصر

مازالت الجماعات الدينية في مصر بحالا خصب للدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية للكشف عن أسلوب حياة أفرادها والدور الذي يؤدونه في المجتمع، وكان ذلك وراء اهتمام الباحث بدراسة احدى الطرق الصوفية في مصر .

وتضمنت رسالته ثمانية فصول بالاضافة الى المقدمة والخاتمة والملاحق ، وذكر في المقدمة أن التصوف في حقيقته ليس مجرد نظريات نفسية او اجتماعية أو فلسفية بقدر ما هو طريق أو اسلوب في الحياة يمارس من اجل هدف احتماعي .

ورأى ان هذا يتفق مع وجهة نظر برجر Morrae Berger الذي يرى أن الصوفيين كونوا مئات من الطرق انضم اليها كثير من الأتباع وعاشوا حياة المحتماعية منظمة يخضعون فيها لبرامج من التوجية النظرى والعملى للزهد والسلوك والتعليم والترويح عن النفس ، فهذه الجماعات تؤلف جماعات أولية على اساس ديني تحقق لهم التضامن الاجتماعي والتعاطف والمشاركة والعلاقات الاجتماعية القوية ، وهذه الجماعات مترابطة تمام الترابط بفضل اشتراك أفرادها في مجموعة من التصورات والقيم المشتركة ولأنها تشبع الكثير من حاجات الأعضاء النفسية كالشعور بالأمن والتقدير والحب ،

ويرى الباحث ان الطرق الصوفية في مصر تقوم بعمليات تربوية وتطبيع اجتماعي متمثل في الدعوة الى التربية الدينية والروحية ، وذكر أن الصوفيين يسيرون وفق مبدأ معروف يتلخص في قولهم "القديم على قدمه "وهذا يفسر تلك النزعة التقليلية المحافظة التي ما تزال تسيطر عليهم وتتعارض مع التغيرات الإجتماعية التي تحدث في المحتمع ، فالطرق ما زالت تؤدى دورا هاما في محال الحفاظ على التراث الديني والقيم الروحية بين عامة الشعب وخاصة في القرى والعزب والكفور والنحوع والأحياء الشعبية في المدن ، وتنتشر التنظيمات الصوفية في حميع المحافظات ويعيش أععضاؤها حياة اجتماعية داخل جماعات توفر لهم المن والتضامن والتعليم وعلاقات اجتماعية على اساس قوى وهذه الجماعات تضم مستويات تعليمية متباينة وفئات من ذوى على اساس قوى وهذه الجماعات تضم مستويات تعليمية متباينة وفئات من ذوى عندالم المختلفة يجمعهم اطار واحد مشترك ، وهذه الجماعات يعمل أفرادها بمهن عندلفة ، ولا يمكن انكار تأثيرهم ونفوذهم في المجتمع ،

وعرض الباحث الدور الكبير الذى لعبته الطرق الصوفية في بعض البلدان الأفريقية والاسيوية اذ تصدت للحركات الاستعمارية ، كما تصدت للدعوات الاستعمارية المسترة وراء التبشير مثل الطريقة الأحمدية في نيجيريا والمهدية في السودان والسنوسية في ليبيا وهي أحد فروع الطريقة الشاذلية ،

وأرجع الباحث زيادة الطرق في مصر حاليا الى الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي عاشتها مصر منذ القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وعدم الاستقرار في الدخل مما ادى الى القلق والاضطراب وبالتالى الى تقوية الشعور الديني وتغذية النزعة الروحية والصوفية ، لأن عجز المرء عن دفع الخطر عن نفسه يجعله دائما يلجأ الى قوة عليا تحميه ، ومن ثم يلجأ الى الجماعات الدينية والصوفية حتى يصل الى السكينة الروحية ، وهذا العامل لا يمكن انكاره خصوصا بعد نكسة عام يصل الى السكينة الروحية ، وهذا العامل لا يمكن انكاره خصوصا بعد نكسة عام حتى قدرت الزيادة التي حثت في الجماعة الحامدية الشاذلية بعد النكسة بـ ٢٥٪ من عدد أعضائها ، وهذا يوضح اثر النكسة على تفكير بعض المصريين ،

وتناول البحث الطريقة الشاذلية وتفرعاتها المختلفة لما تنفرد به هذه الطريقة من مبادىء وضعها مؤسسها الشيخ ابوالحسن الشاذلي الذي ربط بين الدين والمحتمع وطبقت الدراسة الحقلية على احدى الجماعات الشاذلية هي الحامدية الشاذلية حيث يبلغ عدد الطرق الشاذلية اربع عشر طريقة - وتعتبر من أهم الجماعات الشاذلية في مصر وتضم لعضويتها حوالي ٢١٠٠ من المريدين والأتباع ينتشرون في محافظات ومدن ومراكز وقبي وعزب وكفور ونجوع مصر وأحيائها الشعبية ، وتضم الجماعة فئات من أعمار مختلفة ومستويات تعليمية متباينة ،

وأخذ الباحث رأى سبنسر ترمنجهام Spencer Trimingham وهـو الاعتقاد في أن الشعائر وما يصاحبها من احتفالات تعتبر العامل الوحيد الـذى يدل على تماسك الجماعة فرضا لدراسته ، وللتأكد من صحة هـذا الفـرض قـام بدراسة البناء الاحتماعي للطريقة الشاذلية في مصر .

وفيما يتعلق بالمنهج وأدوات البحث ارتكز الباحث أساسا على الدراسة الميدانية التي تستلزم المشاركة في الممارسات الدينية ( الحضرات ) والندوات والاحتفالات المحتلفة وغيرها من الأنشطة ، بالاضافة الى الاعتماد على مجموعة من الاخباريين وهم من كبار السن ممن عاصروا مؤسس الطريقة وبعضهم ممن

يحتلون مراكز مختلفة في السلم التنظيمي للطريقة ، واعتمدت الدراسة على المنهج البنائي الوظيفي حيث يعتمد هذا المنهج على دراسة شبكة العلاقات الاحتماعية الداخلية المكونة للبناء .

وأهم أدوات البحث المستحدمة في هذه الدراسة الملاحظة بالمشاركة والملاحظة المباشرة والمقابلات الموجهة والاستعانة بسجلات مشيخة عموم الطرق الصوفية وسجلات الطريقة الحامدية الشاذلية ومطبوعاتها وتقاريرها ، ثم عرض في نهاية المقدمة لأبواب الرسالة ،

تحدث الباحث في الفصل الأول عن نشأة التصوف الاسلامي والعوامل التي أثرت فيه ، وعرض النظريات المختلفة في التصوف ولرأى الغربيين وموقفهم من نشأة التصوف ، فذكر أن التصوف استطاع ان يجذب اليه مجموعة كبيرة من المريدين والأتباع ، وأن ترتفع كلمته من حبال الريف في المغرب الي سهول الهند وتنتشر في قلب افريقيا كما يغزو الجزر البعيدة في اندونيسيا والفلبين والملايو ، ويرجع ذلك الى أن التصوف الاسلامي لم يؤلف مجتمعا مغلقا بل كان من تعاليم التصوف أن يختلط الصوفي بالناس وأن يدعو الى الله ، وان يرابط في المثغور وأن يسعى وراء الرزق ،

وذكر أن التصوف في جوهره "حال " أو تجربة روحية خاصة يعيشها الصوفي ، ولتلك الحال من الصفات والخصائص ما يكفى تمييزها عن غيرها مما تعانيه النفس الانسانية من أحوال أخرى

ثم انتقل الباحث للتحدث عن الاصل اللغوى للتصوف ولكلمة صوفى وعرض لبعض التعريفات التى وضعها الصوفية انفسهم لهذين الاصطلاحين ومن التعريفات التى انتهوا اليها أن التصوف منهج وغاية وأنه طريقة وحقيقة وأنه سلوك ونتيجة ، وأنه ليس مذهبا خاصا لأنه منهج يرسمه شيخ الطريقة لمريديه ليلتزموا حدوده وهذا المنهج منهج روحى وغايته الدخول في مرضاة الله تعالى عن طريق تزكية النفس والوصول الى حالة الصفاء ،

وتكلم فى الفصل الثانى عن نشأة الطرق الصوفية وكيف كان التصوف أول الأمر فرديا واستمر كذلك ثلاثة قرون وهى القرون الأولى للهجرة الاسلامية الى أن جمعت بين هؤلاء المتصوفة غاية مشتركة وهدف واحد، واذا بهم يتآلفون ويتقاربون وينظمون حياتهم تنظيما دقيقا ، ويضعون قوانين محددة لاتباعهم .

وتناول الباحث بعد ذلك الطرق الصوفية في مصر ، وتحدث عن التنظيم الرسمي لها والأوضاع والمراكز والوظائف الاجتماعية المختلفة لأعضائها مع مقارنة هذا التنظيم بتنظيم الجماعة الحامدية الشاذلية .

وراى أن البناء السلمى السروح Hierarchical Structuure للطرق الصوفية يتكون من :

- ١ مشيخة الطرق الصوفية: ويتولى رئاستها والاشراف عليها شيخ مشايخ الطرق الصوفية الذى يقوم بتنفيذ القرارات الصادرة من المجلس الصوفى الأعلى .
- ٢ المجلس الصوفي الأعلى: ويتكون من شيخ مشايخ الطرق الصوفية رئيسا ، وأربعة أعضاء ويختص المجلس بتعيين مشايخ الطرق أو فصلهم من مناصبهم او ايقافهم لمدة معينة بالاضافة الى حل المشكلات التي تواجه الطرق والفصل في الشكاوى التي تقدم منها .
- مشايخ الطرق الصوفية: ويتولى كل شيخ الاشراف على شئون الطريقة ويرعى
   آدابها وسلوكها ، وعدد المشايخ وقت هذا البحث ستة وستون شيخا .
- خافظة من محافظة من محافظة من محافظات مصر ، وفي كل محافظة من محافظات مصر ، وفي كل مركز من مراكزها وكيل عن المشيخة العامة للطرق الصوفية ، ودوره الاشراف على الشعائر التي يقوم بها رجال الطرق في المواكب والاحتفالات وهم حلقة الوصل بين رجال الطرق والجهات الادارية .
- النواب: تعتمد عليهم الطرق في انتشارها فلكل شيخ نواب يمثلونه في المحافظات والمراكز التي له فيها أتباع ، ويتولى النائب الاشراف على الخلفاء والمريدين بالاضافة الى نشر الطريقة واكتساب أعضاء جدد ، فالنائب هو حلقة الاتصال بين الشيخ وأفراد الطريقة ،
- الخلفاء: وهم بعد النواب في التسلسل التنظيمي للطرق الصوفية في مصر، وتقع على عاتقهم مسئولية نشر الطريقة في الأحياء المختلفة ويقومون بفتح مجالس الذكر ويديرونا كما يتولون الدعوة لاتباع الطريق الصوفي وآدابه وأخلاقه ويسعون الى تحقيق قيم الجماعة .
- ٧ النقباء: ويختارهم الشيخ من بين مريديه ، ووظيفتهم تتمثل في القيام بالخدمات العامة التي تحتاجها الطريقة ، فالنقيب عضو من أعضاء الجماعة

يكلف بالقيام بتأدية حدمة لباقى الأعضاء ، واختياره يعد تكريما له ودلالة على تمتعه بمكانة اجتماعية أعلى من المريدين في السلم الرئاسي .

٨ - المريدون: وهم أكبر أعضاء الجماعة الصوفية عددا ويقعون في أدنى التسلسل التنظيمي ، وتقاس قوة الطريقة ونفوذها بأعداد مريديها ، فكلما زادت العضوية أعتبرت الطريقة اكثر نفوذا واكثر تاثيرا في جذب الأعضاء الجدد لها .

وعندما قارن الباحث بين هذا التنظيم وتنظيم الجماعة الحامدية الشاذلية وجد بعض الاختلاف حيث وجد وظائف جديدة تتمثل في خليفة الخلقاء ، ونائب بيت السجادة ووكيل الطريقة ونقيب السحادة ووظيفة خليفة الخلفاء تقع في السلم الرئاسي بين النائب والخليفة فهو المسئول عسن مجموعة من الخلفاء يلتزم بزيارتهم وتوجيههم - ونائب بيت السحادة يختار من بين نواب المحافظات على أن يكون قد تلقى العهد عن الشيخ نفسه ، ثم تدرج في مراتب الطريق الل ان وصل الى نائب ثم نائب بيت السحادة وصلته صلة مباشرة بشيخ الطريقة ووكيله - ووكيل الطريقة هو من يقوم بجميع الاعباء المتعلقة بالجماعة من توفير التمويل المالي لنشاطها وتنظيم احتماعاتها والقيام بأعباء شيخ الطريقة في حالة تغيبه ، وهو يلي الشيخ مباشرة في المكانة الاحتماعية - ونقيب السبحادة مرتبته مساوية لمرتبة حليفة الخلفاء . وبالاضافة الى ما تقدم ذكره توجد مرتبة اخرى مؤقتة وهي مرتبة المنظم وتظهر هذه المرتبة في المواكب والاحتفالات اذ يختار من بين أعضاء الجماعة منظمون بمتازون بشدة الولاء للجماعة وبدرجة عالية من التعليم ، وهؤلاء يعملون على المحافظة على مظهر لجماعة . وأرجع الباحث هذا الاختلاف في البناء السلمي الروحي للجماعة الحاجمية الشاذلية عن الأبنية الاجتماعية الأخرى للطرق الصوفية الى وجود المراتب الجديدة التي دعت اليها عوامل انتشار الطريقة وزيادة عدد أعضائها ووجود فئة من المتعلمين حملة المؤهلات العليا بين افرادها .

وتحدث الباحث في الفصل الثالث عن الطريقة الشاذلية في مصر بصفة عامة والطريقة الحامدية الشاذلية بصفة خاصة ، وتحدث في البداية عن مصر في القرن السابع الهجري حيث كانت مركزا هاما من مراكز التصوف يفد اليها الصوفية من جميع الأقطار الاسلامية حيث كانت الأحوال العامة في مصر اكثر قابلية لنشر مبادىء التصوف والآراء المختلفة ، وأرجع الباحث ظهور الطريقة الشاذلية الى الاضطرابات السياسية التي شهدها العلم الاسلامي في القرنين السادس والسابع

الهجرى ، فقد سبب عدم الاستقرار فى الداخل والخارج الى حالة القلق والاضطراب مما أدى الى تقوية الشعور الدينى ، مما يتفق ونظرية مالينوفسكى التى تؤكد أن القلق والاضطاب والخوف عوامل تؤدى الى الشعائر والمعتقدات .

وانتقل الباحث الى الحديث عن حياة أبى الحسن الشاذلى مؤسس الطريقة الشاذلية ونشأته وتعليمه والعوامل التى أثرت فى تكوين حياته العملية والروحية ، ثم عرض لخصائص الطريقة الشاذلية ، وذكر أن تصوف الشاذلى لم يكن تصوف سلبيا يركن فيه صاحبه ويدعو فيه أصحابه الى التواكل والتكاسل والعزلة عن الخلق والانقطاع عن المشاركة فى الحياة العملية ، وانما هو تصوف ايجابى يدعو للعمل والعلم والتحصيل الدينى ، والاهتمام بالمظهر الاجتماعى والمشاركة فى الحياة العامة . ورأى الباحث أن الطريقة الشاذلية فى مصر حافظت على هذه الخصائص ،

ثم تناول الطريقة الحامدية الشاذلية بالتفصيل باعتبارها أحد فروع الطريقة الشاذلية الأم ، ولأنها من أهم الجماعات الشاذلية في مصر ، وبدأ بتعريف شيخ الطريقة – وهو السيد سلامة الراضي – وميلاده ونشأته وتعليمه وتأسيسه الطريقة معتمدا في ذلك على كتاب سيف النصر "السيرة الحامدية "وبعض مؤلفات الشيخ سلامة الراضي نفسه ، ثم وضع الباحث بيانا بعدد أتباع الطريقة الحامدية موزعين على محافظات الجمهورية ، وبلغ عدد أعضائها حوالي الطريقة الحامدية ، وأن عدد أتباع الطريقة في المناطق الريفية أكثر من عددهم في المدن ، وبالنسبة للمناطق الساحلية يقل فيها عدد الأتباع لقرب هذه المناطق من الحضارة الغربية وبالتالي التأثر بالسمات الحضارية الغربية ،

وخصص الباحث الفصل الرابع للتحدث عن الشعائر في الجماعة الحامدية الشاذلية ، ثم عرض لأهم هذه الشعائر وهي العهد - الذكر - المواكب - الاحتفالات ، على اساس أنها من الشعائر المميزة في الجماعة ، كما أنها تعبر عن أفكار ومعتقدات الجماعة في أن الصوفية هم خلاصة الصالحين وأئمة العارفين وقدوة الواصلين .

وذكر عن العهد أنه التزام بين المريد وشيخه ، وهو في الوقت نفسه التزام بالقرابة الشعائرية ، وقد يكون فرديا أو جماعيا ، وهو رمز يفرض على الجماعة تقديسه واحترامه لاحتوائه على قيم الجماعة ، فالعهد كالتكريس هو الرخصة التي مقتضاها يعتبر الفرد لأول مرة في حياته عضوا في جماعة ويمثل مركزا اجتماعيا

محددا • ثم عرض بالتفصيل لصيغة العهد وطريقة اعطائه ، ولنظام الذكر وما يتم فيه بدءا من طريقة الجلوس حتى مصافحة الانصراف • وعرف المواكب والاحتفالات وتحدث عن أهمية هذه الشعائر في تماسك الجماعة وترابطها • وفيما يتعلق بالموكب فهو ظاهرة دينية احتماعية يتشكل من جماعات تطوف ببعض جهات أو أحياء لشكر الله على ما أعطى هذه الجماعات من هداية وطاعة ، ودعوة تهدف الى ايقاظ القلوب الغافلة عن حب الله ، وتحريك جوانب الخير والترغيب في الاكثار من المريدين والأتباع ، وتميز الجماعة نفسها بوضع وسام عند السير في المواكب التي تعتبر وسيلة للتعارف بين الاعضاء ، وتتنافس مجموعات الطريقة الحامدية لجذب الانتباه بواسطة لافتات خاصة بالمناطق التابعة لها •

اما الاحتفلات فهى طريقة لأداء الشعائر ، فالجماعة تحتفل بمناسبتين سنويا هما المولد النبوى ومولد مؤسس الطريقة ، وفيها يحدث تقسيم العمل وتوزيع الأدوار والمهام المختلفة ، ويقوم شيخ الطريقة بهذا التقسيم والتوزيع والاشراف على تنفيذ المهام المنوطة بكل عضو ، وكلما زادت المهام التى يكلف بها الأعضاء كلما كان ذلك دليلا على علو مكانتهم الاحتماعية ،

وتتمثل نظرة الأعضاء للمشاركة في هذه الاحتفالات في كونها هجرة صغرى يعقبها هجرة كبرى الى قبر الرسول صلى الله عليه وسلم وفي ذلك اشارة ورمز الى حرص اعضاء الجماعة على ممارسة الشعائر الدينية ، كما أنها وسيلة للتعارف بين اعضاء الجماعة ، وتقريب الفوارق بينهم ورمز لوحدة الهدف في الجماعة فالشعائر دليل على تماسك الجماعة وترابطهم ، ولا يمكن فصلها عن بقية النظم والأنساق الاحتماعية الأخرى في البناء الاحتماعي .

وتناول البحث في الفصل الخامس العلاقات القرابية في الجماعة الحامدية الشاذلية وتحدث عن القرابة الشعائرية Ritual Kinship باعتبارها علاقات قرابية متخيلة تعتمد على اعتبارات معينة ، ويرتبط بها كافة أعضاء الجماعة وهي مظهر من مظاهر تماسك الجماعة وتكاملها ، كما تكلم عن علاقات القرابة الطبيعية والزواج باعتبارها وسيلة تستخدمها الجماعة لتقوية الروابط بين أعضائها حيث تستخدم الجماعة مصطلح " الأسر الحامدية " للدلالة على وجود علاقات قرابية من النوعين الشعائري والفيزيقي ، وقال الباحث أن القرابة الشعائرية قرابة مكتسبة ولها مكانتها المماثلة للقرابة الطبيعية بل قد تفوق مكانة القرابة الشعائرية القرابة الطبيعية ،

فالقرابة الشعائرية صيغة من صيغ الصداقة الشعائرية للعواطف وهي سلسلة من الروابط القوية ، والصلة التي تربط بين الشخ الحالي ومؤسس الطريقة وبين سائر المريدين والأتباع يطلق عليها الصوفية مصطلح الاسناد أو السلسلة وهذا الاسناد وهو القرابة الروحية أو القرابة الشعائرية يطلق عليها الصوفية مصطلح المدد ، ويهتم شيوخ الطرق أن تصل هذه السلسلة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووجد الباحث أن القرابة الشعائرية في الجماعة الحامدية الشاذلية أقوى صلة من القرابة الطبيعية ، اذ على الرغم من أن صلة الدم تربط بين مؤسس الطريقة والشيخ الحالي الا أنه لا يعتمد على هذه القرابة ، ولكنه يعتمد على العلاقة الروحية والقرابة الشعائرية ، ويرتبط الشيخ برباط الأخوة الشعائرية بوكيله ، كما أنه يرتبط بأبوة شعائرية بنوابه و حلفائه و مريديه ،

ورأى الباحث ان العهد يقوم بدور كبير في تدعيم القرابة الشعائرية وتاكيدها بحيث اذا نقض المريد عهد شيخه انفصمت عرى القرابة الشعائرية ، فالقرابة الشعائرية داخل الجماعة تلعب الدور نفسه الذي تلعبه القرابة الدموية في الجماعات الأحرى ، فالأب الروحي يمثل السلطة والسيطرة على جميع أبنائه الروحيين ، كما ان على هؤلاء الأبناء واحب الطاعة المطلقة لآبائهم الروحيين ،

وذكر الباحث أنه على الرغم من أن عضوية الجماعة مقصورة رسميا على الرجال دون النساء والأطفال ، الا أنه يحدث في كثير من الأحيان عضوية رسمية للنساء عن طريق الاجتماعات الخاصة التي تعقد لهن ويحضرها نواب الشيخ لحل مشاكلهن حاصة في المحتمعات القروية ، فالقرابة الشعائرية والقرابة الفيزيقية يلعبان دورا هاما في تماسك الجماعة وتضامن افرادها .

وفي الفصل السادس تحدث الباحث عن علاقات التهادي في الجماعة بين الشيخ والمريدين من ناحية وبين المريدين بعضهم البعض من ناحية أحرى ، والمناسبات التي تقدم فيها الهدايا أو النفحة - كما يطلق عليها المتصوفة - هي الاجتماعات التي تعقد اسبوعيا والحضرة أو الذكر ، وفي الغالب ما تكون النفحة من الأطعمة ، وأوضح الباحث أن نظام التهادي يرتبط دائما بقيم ومعتقدات الجماعة ، اذ يعتقد الأحوة ان هذا الطعام أو هذه النفحة انما هي دواء وشفاء من كل داء ، وحاصة النفحة المقدمة من الشيخ الى مريديه اذ تحمل في معناها تفسيرا علاجيا لقدرتها على شفاء الأمراض لدى المريدين ،

وقارن الباحث بين النفحة المقدمة في اجتماعات الجماعـة في المدن وبـين النفحة المقدمة في القرى ووجدها تختلف في النوعية والكمية ، وأرجع ذلك الى ظروف الأعضاء الاقتصادية واختلافها في المدن عن ظروفها في القرية .

ووجد الباحث أن النفحة تخضع لنظام "التناوب " Recipricity حيث أنها ليست قاصرة على أعضاء معينين في الجماعة ، ولكن جميع الأعضاء يتناوبون في تقديمها ، ولنظام التهادي أشكال أحرى تختلف باحتلاف المناسبة فقد تتخذ شكل المساعدات المالية كما هو الحال في حالة المرض وفي حالة الزواج ، وتهدف الجماعة الحامدية الى أن ينضم اليها كثير من الأعضاء الأغنياء بجانب الأعضاء الآخرين ن وتحرص أن تسند دور الخليفة الى الأغنياء وذوى النفوذ حتى يستطيعوا تحمل تكاليف نشر الدعوة ،

وقد ارتبط نظام تبادل الهدايا بنظام آخر هو رد الهدية ولا يشترط في الرد أن يكون ماديا بل يجوز أن يكون معنويا مشل الحصول على بركة الشيخ و الحقيقة التي توصل اليها الباحث أنه على الرغم من أن نظام تبادل الهدايا داخل الجماعة نظام احتيارى في مظهره الا أنه في حقيقته نظام حبرى ، فالنفحة تدفع من يأخذها الى الاحساس بالالتزام الأخلاقي بردها .

والذى انتهى اليه البحث أن نظم تبادل الهدايا في الجماعة يؤدى الى زيادة التماسك والاعتماد المتبادل على اعضائها حيث يشترك كل الأعضاء في الاحتفالات المصاحبة لهذا النظام وتنمى فيهم الشعور بالذات عن طريق التفاخر والمنافسة وتقوية الشعور بالانتماء للجماعة ، فعلاقات التهادى تحقق البترابط والتماسك بين أعضائها بدرجة كبيرة قد لا توجد في كثير من الجماعات الأخرى ،

وقد خصص الباحث الفصل السابع للتحدث عن علاقات الضبط الاجتماعي التي تشمل علاقة الشيخ بالمريدين وعلاقة المريدين بعضهم ببعض ، وقد ميز الباحث بين نوعين من الضبط الاجتماعي هما الضبط الداخلي الذي يتمثل في سلطة الشيخ أو نوابه او خلفائه على المريدين وردود الفعل داخل الجماعة من المريدين ، والضبط الخارجي المذي يتمثل في تأثير الشيخ والجماعة على المريد في المجتمع الخارجي ووسائل الضبط الاجتماعي هي اللوم والتوبيخ والاستهزاء والمناصفة ، وقد يصل الجزاء الى الايقاف والطرد وهو أقسى وأشد أنواع الجزاءات ، ونادرا ما تمارسه الجماعة ولا يوقع على العضو الا في حالة اقترافه مخالفة خطيرة تؤدي الى تصدع الجماعة وفقدانها

تماسكها والاساءة الى سمعتها . وقد يشترك بعض اعضاء الجماعة في تحمل الجزاء نتيجة خطأ أحد أعضائها تخفيفا على هذا العضو واحساسا منهم بالمسئولية الجماعية لتأكيد تماسك الجماعة وارتباط .

ورأى الباحث ان الضبط الاجتماعي داخل الجماعة لا يهدف الى ممارسة سلطة القهر والقسر على العضو المخطىء بل يهدف الى تعديل سلوك الأعضاء بغية تماسك الجماعة ، وعرض للقانون الذى وضعه مؤسس الجماعة السيد سلامة الراضي وعرف " بالقانون الحامدي " وقد اشتمل على مواد لمعاقبة كل من يخرج على هذا القانون بالاضافة الى العرف الصوفي الذى يتمثل في احترام السن والمراكز في السلم التنظيمي داخل الجماعة .

وأضاف الباحث ان الشيخ يتدخل في حل المنازعات الخارجية لأعضاء الجماعة وخاصة في المحتمع الريفي ، بل قد تعرض عليه مشكلات حارجية لا علاقة لها بالجماعة لابداء الراى فيها والعمل على حلها ، ويقبل الشيخ حل تلك المنازعات بغية انتشار الطريقة وانضمام أعضاء حدد لها .

وراى البحث ان التزام اعضاء الجماعة بقانونها التزاما اخلاقيا مبعث طلب رضاء الجماعة وخشية استنكارها ونبذها للمسىء وأيضا لاكتساب رضاء الشيخ لأن مخالفته هي مخالفة الله والتماسا لمدد الشيخ وعدم انقطاعه

وعرض الباحث في الفصل الثامن لموقف الجماعة من التغير الاحتماعي الذي حدث بمصر وأهم التغيرات التي حدثت داخل الجماعة استحابة لهذا التغير، ومن أهم ملامح هذا التغير:

- تحريم وسائل كثيرة كانت مستحدمة في الطرق ومنها تكليف المريديين بأعباء لا يستطيعون القيام بها كلحلوة والبيات فوق اسطح المنازل ، والوقوف في الماء طوال الليل والسياحات الطويلة وغيرها .
- تغيير شكل ومضمون بعض حلقات الذكر التي كانت تعقدها الجماعة . أسبوعيا الى ندوات واجتماعات تناقش فيها مشاكل أعضاء الجماعة .
- تغير النظرة الى شيخ الطريقة فلم تعد " الكرامات " وحدها هي مقياس الحكم عليه ، وانما اصبح ما يقدمه للحماعة من جهد اساس محبة أعضاء الجماعة له والتفافهم حوله ،
- تغيير شكل الاحتفالات بالمناسبات الدينية بدخول فرقة موسيقية رسمية لاحياء هذه الاحتفالات ،

- تدرج في عضوية الطريقة عدد كبير من المتعلمين حملة المؤهلات العليا الذين يساهمون في احداث تطوير وتغيير لكثير من جوانب نظم الجماعة مسايرة الروح العصر •
- حدوث اختلاط في القيم بين القديم الممثل في كبار السن ، والحديث الممثل في الشباب من المريدين بحيث يتعرف القديم على الأفكار الحديثة ويستفيد الحديث من خبرات وتراث القديم وبذلك يتعاون الاتجاهان معا وللشيخ دور هام في القضاء على وجود أي فراغ للقيم داخل الجماعة •
- تعديل المراكز والأدوار لمواجهة الزيادة الكمية والكيفية في حجم العضويسة حتى تستطيع الجماعة السيطرة على جميع أعضائها •
- نفى الطريقة ممثلة في شيخها صفة التزمت في الدين فالتزمت في نظرها يؤدى الى الشك ، والدين يسر لا حرج فيه ولا مشقة .
- اتباع الطريقة مبادىء الاسلام الحنيف التى تحث على العمل وذلك بقيام شيخها وأعضائها بمزاولة الأعمال الحكومية والخاصة والاشتراك فى كل جوانب الحياة ، وفى الخاتمة عرض الباحث لملخص ما ذكره فى الفصول السابقة ، ثم ذكر أنه بناء على ما توصل اليه وجد أنه لا يمكن قبول الفرض القائل أن الشعائر وما يصاحبها من احتفالات تعتبر العامل الوحيد فى تماسك الجماعة لأنه فى ضوء المادة الأثنو جرافية والتحليل البنائى الوظيفى تبين ان هناك أكثر من عامل يؤدى الى تماسك الجماعة كالشعائر والقرابة الشعائرية وعلاقات الضبط الاحتماعى ، ومسايرة التغير ومعايشة العصر وكلها عوامل تتشابك وتتساند وتؤلف حياة الجماعة كل وتعمل فى انساق للمحافظة على استمرار وحدة الجماعة .

#### مناقشة وتحليل:

تعتبر هذه الدراسة من الدراسات الأنثروبولوجية الرائسدة في هذا المحال ، وهي في محاولتها لتصوير البناء الاجتماعي لاحدى الطرق الصوفية في مصر قسد اثرت العلم وفتحت آفاقاً جديدة ، واصبحت عملاً لا يمكن لأى دارس ان يتغاضى عنه أو ينظر دون تأمل ومناقشة ، الا أنها تثير بعض التساؤلات التي لا يمكن تجاهلها نشير الى بعضها فيما يلى :

اتضح من المنهج أن الباحث ركز في دراسته على الشيخ وبعض الخلفاء والنواب

دون التغلغل بين المريدين ومعرفة آرائهم في البناء الاجتماعي للطريقة ووظائف الخلفاء والنواب وفي اعتقادنا أنه لو ركز على القاعدة العريضة من المريدين لفتحت أمامه الآفاق الواسعة التي تتيح له تناول كثير من الآراء بالتحليل والمناقشة ، اذ لا يمكن تخيل تطابق وجهات النظر بين القمة والقاعدة ، فمحرد اختلاف موقع الفريقين يعني اختلاف وجهات النظر ، ومن ثم جاء البحث حلوا من وجهة نظر المريدين أنفسهم في الأفعال والممارسات التي تقوم بها الجماعة من ناحية والقواعد والقوانين التي تحكمها من ناحية أخرى مع الاكتفاء بوجهة نظر الباحث الخاصة في هذه الأمور ،

وترتب على ذلك عدد من الأمور التى أثرت فى البحث ، ومنها تناول الباحث الجماعة باعتباها جماعة دنيوية لها خصائص وسمات اى جماعة أخرى فى المجتمع ، كالجماعات السياسية أو الرياضية او المهنية ، وكان من الملائم ان تعامل هذه الجماعة معاملة خاصة لما لها من مبادىء وخصائص وقيم مميزة عن اى جماعة اخرى ، فالجماعة التى تهتم أساسا بالشئون الدينية تختلف عن الجماعات التى تهتم اساسا بالشئون الدينية والأهداف وما الى ذلك ،

وقد ذكر الباحث أن قوة ونفوذ الجماعة تقاس بعدد مريديها · ونـرى انـه ان كان هذا المعيـار يصلـح للتطبيـق على الجماعـات الدنيويـة ، فهـو لا يلائـم الجماعة الدينية التي تركز على اختيار الأفراد دون النظر الى عددهم ·

ذكر الباحث "أن الشيخ الذي يتميز بالعطاء المادي والروحي يكون اكثر أتباعا وقوة " ، مما جعل الجماعة تحرص على اسناد دور الخليفة الى الأعضاء الأغنياء وذوى النفوذ حتى يتمكنوا من تحمل نشر الدعوة ، وفي هذا الشان نرى ان الخصائص والسمات التي يجب توافرها في الشيخ والخلفاء بعيدة كل البعد عن الجانب المادي ، بل ينصب التركيز على الاستقامة والتمسك بتعاليم الكتاب والسنة وحسن الخلق والكرم والحلم وما الى ذلك من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم وهو القدوة الحسنة ، أما فيما يتعلق بالجانب المادي فان توفر مع كل ما تقدم ذكره كان خيرا ، ولكنه ليس من الأساس الذي بيني عليه اختيار الخلفاء ،

عرض الباحث المادة النظرية العلمية الخاصة بالتصوف ومبادئه ، وقدم لنا مادة ميدانية غزيرة الا انه لـو ربط أو قارن بينهما لأبان لنا السلوك المشالى والسلوك الواقعى ، ومدى مطابقة الواقعى للمثالى .

ذكر الباحث أن المتصوفة اعتقدوا أن تجاربهم الروحية امور تستعصى على

الوصف وتعلو على التعبير ، لأنها امور ذوقية وحدانية لا تستطيع اللغة التعبير عنها ، والذى نود أن ننوه عنه أن ذلك لم يكن مجرد اعتقاد لدى المتصوفة ، بل هو فى الواقع حقيقة ذكرها غالبية كتابهم ، كما ذكرها الباحث نفسه عندما عرض لرأى الغزالي فى التصوف .

عرض الباحث في الفصل الثمن موقف الجماعة من التغيرات الاجتماعية التي حدثت في مصر وأهم التغيرات التي حدثت داخل الجماعة ترتيبا على هذه التغيرات والملاحظ أن معظم النقاط التي وضعها الباحث لم يتناولها بالتحليل ، كتوضيح الهدف من هذا التغير ، كما ان بعض النقاط التي ذكرها لا يمكن القطع بأنها مسببة بالتغيرات الاجتماعية التي حدثت في مصر ، بل ترجع غالبا الى تغير في منهج التربية الصوفية الذي يرجع الى المشايخ الأقطاب مثال سيدي عبد القادر الجيلاني وسيدي أبي الحسن الشاذلي ، وهذا ينطبق على النفطة التي تتعلق بتحريم وسائل كثيرة كانت مستخدمة في الطرق كتكليف المريد بأعباء لا يستطيع القيام بها كالخلوة والمبيت فوق أسطح المنازل والوقوف في الماء طول الليل والسياحات الطويلة وغيرها .

كذلك فيما يتعلق بأن الطريقة - ممثلة في شيخها - تنفى صفة التزمت عن الدين ، فالتزمت في نظرهم يؤدى الى الشك ، كما أن الطريقة تتفق مع مبادىء الاسلام الحنيف في قيام شيخها وأعضائه بمزاولة الأعمال الحكومية والاشتراك في كل جوانب الحياة .

ونرى ان هاتين النقطتين ليس لهما اى ارتباط بالتغير الذى حــدث فى مصـر ، بل هما من بين الأسس التى وضعها أبو الحسن الشاذل والتى تعمل الطرق الشــاذلية بصفة خاصة على الالتزام بها .

وفيما يتعلق بتغيير شكل ومضمون حلقات الذكر التي كانت تعقدها الجماعة اسبوعياً الى ندوات واجتماعات تناقش فيها مشاكل أعضاء الجماعة ، نرى ان هذا لا ينطبق عليه كلمة تغيير - التي تعنى التقدم والتطوير لمواكبة التغير - بل هذا يمكن اعتباره استبدالاً فالجماعة استبدلت شيئاً بشيء مختلف تماماً ، فالذكر له فوائده الخاصة به والذي يمارس من أجلها وهي فوائد تختلف تماما عن فوائد الندوات والاجتماعات التي لا تستطيع أن توفي المريديسن حاجاتهم الروحية والنفسية والاجتماعية التي كان يوفيها الذكر ،

# الدراسة الرابعة بعنوان " الشكالية اصلاح الفكر الصوفى في القرنيين ١٨ - ١٩ "

تدور حول الطريقة الصوفية الدرقاوية المنتشرة في المغرب وحارجة والتي نسبت الى مؤسسها الشيخ العربي الدرقاوى (١٥٩ -١٢٣٩ ) والبحث يمثل دراسة فلسفية بالدرجة الأولى للفكر الصوفي مع محاولة ادحال ذلك الفكر في اطاره الاجتماعي والتاريخي .

أما عن الاطار الجغرافي ويتمثل في الشمال المغربي الـذى كــان مركــزا بالخصوص في الفترة التي حددها البحث في القرنين ١٨-٩١ في مدينة تطوان ومـا حولها • وارجع الباحث سبب احتيار المنطقة الجغرافية لهذا البحث الى اعتبارين :

الأول: أن هذه المنطقة شهدت اهم نتاج فكرى صوفى منظم في مغرب القرن الثالث عشر الهجرى (١٨-١٩) م

والثاني : ان تاريخ التصوف الدرقاوي في هذه المنطقة يعـد احسـن نمـوذج لتصوير غروب الفكر الصوفي بصفة عامة في مغرب القرن العشرين٠

ولما كان مجمال اهتمامنا يدور حول دراسة التصوف من الجانب الاحتماعي ، اختارت الباحثة الجزء الأول من البحث باعتباره دراسة ذات اهمية تعطى صورة عن الفكر الصوفى المغربي قبل ان يعرف ذلك الفكر بداية انحطاطه وغروبه والتعرف على الأسباب والظروف التي وراء هذا الانحطاط ، ومحاولة مقارنتها بما هو عليه الآن وقت الدراسة الميدانية ،

وشمل الكتاب أربعة أبواب ، حاول الساحث في الساب الأول وضع الدرقاوية في اطارها الصوفي العام الذي تنتسب اليه وهو التصوف الشاذلي مع اظهار معالم التحديد أو الاصلاح الذي اتت به الشاذلية للطرق الصوفية السابقة ومنزلة الدرقاوية ذاتها بين الفرق الشاذلية الأخرى في المغرب ، وذلك بتوضيخ دور الدرقاوي في حقل الفكر الصوفي في مغرب القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي رغبة في احياء الشاذلية والطابع العملي الشعبي الذي كنت تتميز به ، وخصص الباب الثاني للتحدث عن اكبر ممثلي الدرقاوية والناطق باسمها والمفسر لمبادئها وهو أحمد بن عجيبة مع وصف وتحليل اهم المظاهر الثقافية والاجتماعية للبيئة التاريخية التي عاش فيها ، وعسرض في الباب الثالث صور

التراجع الذى اصاب المدرسة الدرقاوية بعد فشل اسلوب ابسن عجيبة فى تشر التصوف بعد تجربة مرة بينه وبين القوى السياسية الدينية الفقهية والصوفية حيث اضطر الشيخ الدرقاوى للتجديد مع تلميذه محمد الحراق الذى اصبح خليفة ابن عجيبة بعد وفاته .

والشيخ الحراق هو الذي اعطى التعاليم الدرقاوية الجديدة دفعة شهدت الدرقاوية بفضلها ازهى ايامها وتوطدت اقدامها نهائيا في تطوان وما حولها ، وفي ذلك التجديد رجوع الى " روح الشاذلية " القديمة ،

وتحدث في المقدمة عن ظاهرة التصوف الاسلامي بالمغرب موضحا تقصير الباحثين مسلمين ومستشرقين في الدراسة الموضوعية للفكر المغربي عامة ، والتصوف الاسلامي بالمغرب بصفة خاصة على الرغم من الأثر البالغ الذي قيام به الفكر الصوفي سواء في التاريخ السياسي والاجتماعي بالمغرب او في تياريخ الفكر الصوفي بالمشرق منذ عصر الشاذلي ، حيث نجد اهم المطرق الصوفية السنية بالمشرق بعد ذلك العصر ترجع بأصولها الى صوفية المغرب بطريقة أو بأحرى ، ولا يخفي اليوم على احد الدور الذي لعبته الطرق الصوفية بالمغرب في نشر الاسلام ، وبعض مظاهر الحضارة الاسلامية في افريقيا السوداء ،

وكان هذا وراء اختيار الباحث الفكر الصوفى المغربى موضوعا للبحث وان كان – كما ذكر – انه بدا فى دراسته من حيث انتهى ذلك التصوف وشهد غروبه فى منطقة جغرافية معينة ، واعتبر الباحث دراسته هذه بمثابة دافع لبعض الدارسين المغاربة للبحث فى حالات شروق ذلك التصوف وتطوره الفكرى والاجتماعى ،

وأشار الباحث الى أثر الهجمات الصليبية على المشرق وتكالب الأسبان والبرتغال على المغرب في اذكاء الروح الدينية بسل السنية بوجه خاص لدى المغاربة ، الشيء الذي فعهم - حتى بداية القرن الثالث عشر الهجري - الى الاهتمام بالاستعداد المادي للعدو ، واستمداد العون المعنوي من القوى الغيبية ، فظهر التصوف السنى العملى بالمغرب الذي ابلى قادته البلاء الحسن في ذلك الجهاد ،

وحدد الباحث هذا الوقت لكونه وقت انتكاسة الفلسفة والتصوف الفلسفى فى البلاد المغربية منذ ان قرر ابو يوسف يعقوب الموحدى العمل على نشر العقيدة الأشعرية والانتصار لأهل السنة والابتعاد عن الجادلة

الكلامية والفلسفية - رغبة في ضمان وحدة كاملة للبلاد - وهذا ما يفسر نكبة بعض الصوفية الفلاسفة كابن قسى في عهد المرابطين وكابن رشد في عهد الموحدين ، وهجرة ابن عربي للأندلس ، واضاف الباحث أن عصر أبي الحسن الشاذلي هو العصر الذي بلغ فيه التصوف الفلسفي قمته ومنتهي عطائه على يد معاصريه كابن سعيد وابن عربي والتسترى ... وكان في امكان الشاذلي ان يسير في ركب هذا التصوف الفلسفي الذي سار فيه ابن عربي وجماعته وخاصة النهما من بيئة واحدة متقاربة ويشتركان بصفة مباشرة أو غير مباشرة في التتلمذ على شيخ واحد وهو أبو مدين الغوث ، مباشرة أو غير مباشرة في التتلمذ على شيخ واحد وهو أبو مدين الغوث ، ممثل - في ميدان الأحلاق والتصوف الفلسفي موقفا خاصا وكان بذلك أهم ممثل - في ميدان الأحلاق والتصوف - للدعوة الى الأحلاق الأسلامية وضرورة التمسك المطلق بالقرآن والسنة في العقيدة والسلوك معا ، وقد عرف التصوف الشاذلي انتشارا واسعا في سائر انجاء العالم الاسلامي ، أما في المغرب فتكاد جميع الطرق الصوفية التي تلت ظهور الشاذلي تصوف أبي الحسن الشاذلي ،

ومنذ القرن الشامن للهجرة اتخذ التصوف في المغرب شكل التصوف الشرقي في تكوين جماعات متميزة وكأنها تكون أحزاباً داخل المجتمع الواحد ، بعد ان كان المتصوفة المغاربة لا يتميزون بشيء عن باقي افراد المجتمع ، بل وحدوا في الغالب على رأس المهمات المجتمعية الخطيرة ،

ونادى الشاذلى بضرورة تجاوز التصوف الفلسفى الذى أطلق عليه تصوف الخاصة الذى لا يفهمه الا القلة القليلة ولا ينتشر الا بينهم ، وبالتالى وجد من واحبه العمل على انشاء " تصوف شعبى " يسير مع جميع مرافق الحياة اقتداء بأثر القرآن والسنة في تسيير الحياة ، وعرض لمميزات الثورة الشاذلية التي تمثل أهم معالم التجديد الصوفى الشاذلى في ميدان الفكر الصوفى والتي جاءت معبرة عن المغرب الموحدى الجديد وهي :

اولاً: اساس التصوف الاسلامي قبل عهد الشاذلي كان التحلية والتحلية أو التزكية بمعنى تخلية القلب والنفس من كل الشهوات والانقطاع عن الحياة و وحرق العوائد ، والتزكية تكون بالمقابل تحلية النفس بالأوصاف المستفادة من ذلك النوع من الزهد وخرق العوائد ، والورود بالنفس على سلوك المقامات

الذوقية والأحوال الشاقة ، حتى وقع في ظن الناس أن التقشف ولبس المرقعات عنوان الدين والشرف والولاية ، وأن التصوف يتعارض مع زينية الحياة وطيبها وبذلك صار التصوف بحرد قشور ومظاهر ، وأصبح ميزان العمل ما يلبس المرء لا ما يعتقد ويعمل ، وفي هذا الخطر البالغ على التصوف الذي هو اصلاح الباطن قبل اصلاح الظاهر ،

ثانياً: برز الشاذلي متاثرا بالجو الفكرى والسياسي الذي أصبح يعيش فيه المغرب خاصة وشمال افريقيا عامة وليقوم بثورة أو تغيير حدرى في التصوف داعيا الى الرجوع بالتصوف الى المنبع الذي يجب أن يصدر عنه وهو الكتاب والسنة واقام تصوفه على اساس التخلية والتزكية بعد أن أعطاهما بعداً نظريا واخلاقياً جديدين ونادى بالتحرر من المواقف النظرية والاعتماد على الجانب العملي موضحا تعارض التصوف الحقيقي مع حرق العوائد ومع الزهد بالمعنى الصوفي القديم: اذ ليس التصوف كما قال الشاذلي بالرهبانية ولا بأكل الشعير وانمابالصبر على الأوامر واليقين في المداية و وحوه التصوف ليس في الرسوم والأشكال وانما في النوايا والأعمال وخير الهمل ما عم نفعه وعمل على وحدة المسلمين ، فطريقة الشاذلي في العبادة هي طريقة الشكر في مقابل الزهد والتقشف القديمة ، وبذلك فقد سلك الشاذلي بهذا طريقة الشكر في مقابل الزهد والتقشف القديمة ، وبذلك فقد سلك الشاذلي بهذا طريقة الشكر في التصوف لم يسلكه من سبقه في هذا الميدان و

وفي النصف الثاني من القرن التاسع الهجرى بدأ الانحراف ينحر في حسم الفكر الصوفي والطرق الصوفية والحياة المجتمعية ككل بعد ان طال الأمد على دعوة الشاذلي وخلط الناس بين مبادئه التسي سبق ذكرها مع سائر خصائص التصوف القديم ، فاختلط الحابل بالنبابل ووصلت الشاذلية الى أيدى أقوام أحذوا منها سهولتها واباحتها " التنعم بالنعم " وفي الوقت نفسه أحذوا من التصوف القديم واعراضه عن العمل واللحوء الى الكسل ، وبذلك جمعوا بين مبدأين متناقضين وخرجوا عن تعاليم الشاذلي الحقيقية ، ووجد الطرقيين أتباع " مترفون غير عاملين " ما دفع كبار المتصوفة المغاربة الذين تمكنوا من رئاسة طرق صوفية شاذلية أن يوجهوا مرارا انتقاداتهم لهذا النوع من الانحراف في العقائد وفي الأحلاق ، فقام الشيخ أحمد زروق في القرن التاسع للهجرة بفضح سائر الطرقيين المنتشرين في وقته والكشف عن نواياهم الحقيقية وبين خروجهم عن المبادىء الشاذلية وأنهم لا يحركهم سوى " لذة الرياسة والامتياز بالاختصاص " .

والطريقة الدرقاوية شهدت نمطين ، نمط متمثل في التحرد و خرق العادة وهذا علب على اكبر تلاميذه محمد البوزيدي المتوفي ١٧٩٨ه - ١٧٩٤ م وكذلك على مريده الشيخ احمد بن عجيبة الذي افرد له الباحث الباب الثاني تناول فيه مراحل حياته الفكرية والاخلاقية والبيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية لعصره بتطوان ، والنمط الثاني متمثل في معايشة العادة وهذا مثله محمد الحراق الذي أفرد له الباب الثالث فتحدث عن حياته ومواقفه الاجتماعية والسياسية موضحا الاحتلاف بين نمطى التجرد وخرق العادة من ناحية ومعايشتها من ناحية الحرى ومعايشتها من ناحية الحرى ، ثم تحدث عن الدرقاوية بعد وفاة الحراق الذي نفذ مبادىء شيخه العربي الدرقاوي ونجاحه في ذلك بشكل واضح ، غير انه كما يذكر الباحث - لم يوجد خليفة له في مستواه لتولي الطريقة الدرقاوية بعده ، وقد اختارت الزاوية الدرقاوية عمد الحراق مهام الطريقة وهو في الحقيقة لم تكن له الشخصية القوية المؤثرة كوالده ولم يخلف أثرا فكريا ، لذلك لم تصل لنا من أحباره ما يدل على أنه باشر رئاسة الطريقة على الدرب الذي سار عليه والده ، ومن ثم لم يكن مربيا ، بل ذكرت بعض المراجع أنه اساء للطريقة بكثرة زواجه وكثرة انفاقه والتفاف الطامعين حوله ،

وبذلك اصبحت الدرقاوية بتطوان بعد وفاة احمد بن عجبية ومحمد الحراق لا تتنافس الا في الميدان الفني - الذي عرفت به الدرقاوية في تطوان دون باقي المدن الأخرى - وكانها فرقة موسيقية ، أما الخلق الفكرى الذي وجدناه عند ابن عجيبة وعند محمد الحراق من بعده فقد افل وغرب ، وقد اعتبر الباحث أن هذين الشيخين هما آخر من مثل الفكر الصوفي الدرقاوي في تطوان وربما في المغرب ككل ، لذلك اصبحت الدرقاوية ذات اهمية بالاطار الظاهري وتركت الجوهر مما أدى الى تقلص اتباع الطريقة الحراقية وضعف نفوذها ،

وفى الباب الرابع والأحير تحدث عن تطور الدرقاوية ومشكلة غروب الفكر الصوفى من حلال التحدث عن نظرة الناس للزاوية وحوفهم على ابنائهم من الالتحاق بها ، مما يدل على العقم العلمى الذى اصبحت تشكو منه الزاوية وكذلك الانفصال الكامل بين طلب العلم وبين الذهاب الى الزاوية ، وهذا حكم على المستوى الفكرى لشيحها بعد أن كان شيوحها القدامي يمثلو رمزا لنشاط الحياة الفكرية والعلمية والدينية بتطوان ، واصبحت الفكرة السائدة لدى الآباء أن يمنهوا ابنءهم من ارتياد الزاوية ويقاومونهم بكل انواع المقاومة لأنها تصرفهم عن العلم والدراسة .

## مناقشة وتحليل:

تعد الدراسة من أهم الأبحاث التي تناولت التصوف في المحتمع المغربي في الوقت الحالى ، وما من شك في أنها ألقت الضوء على كثير من الوقائع والأحداث التاريخية وثيقة الصلة بالموضوع .

يغلب على هذه الدراسة المنهج الفلسفى التاريخى في محاولة تصور الأحداث التاريخية وأثرها في تكوين الفكر وقيام الفلسفات التي وان كانت مستندة الى احداث الواقع الا انها ذات صبغة نظرية قد تجابه الصعاب حين وضعها محل التنفيذ ، ولا نستطيع ان نلوم الباحث اذ لا جدال أن ذلك راجع الى محال تخصصه ، الا انه من الواضح افتقاده التحليل المنهجي للأحداث وما وراءها ، وما تتضمنه من معان وفلسفات باطنة ، وتجارب سلوكية ، فمنهجه في التصوير الوصفي للأحداث وتكوين الاتجاه العام غير كاف لتحليل مثل هذه الظواهر التي هي بطبعها حقائق سلوكية تحتاج الى تفهم وتأصيل .

ومن وجهة نظرنا نعتبر الدراسة الميدانية القائمة على المعايشة اقوى أثراً ، وأوضح مفاهيماً من بحرد الاستعراض لسلسلة وقائع تاريخية ، فان تفهم ما يعيش فى اذهان وسلوك مشايخ الصوفية فى محاولة للتعرف على الأسباب التى كانت وراء غروب الطرقية فى المغرب وتفاعلهم مع آثار هذا الغروب ، قد يفصح فى وضوح وجلاء عن العوامل التى لعبت الدور الأساسى ، والتى أبرزت التناقضات بين الشخصية المغربية وبين قواعد التصوف السلوكية وان كان مما لا ينكر أن الظروف السياسية التاريخية كان لها أثر فعال فى تدهور الطرق الصوفية فى المغرب ، الا أن هذه الظروف ذاتها قد تعكس طبيعة التكوين الاجتماعى والسياسى فى المغرب ، وتكون أطارا يستوجب لتحكس طبيعة التكوين الاجتماعى والسياسى فى المغرب ، وتكون أطارا يستوجب التحليل لادراك العوامل والقوى التى منعت انتشار التصوف أو كونت معه تعارضا أدى فى النهاية الى غروبه ، والحقيقة أن الباحث قد اعتمد على بيانات صادقة فى التعبر عن حال وفكر الأشخاص وهى الرسائل بين المشايخ واحوانهم وتلاميذهم ، أدى في أنها دون شك لا تعبر عن كافة الجوانب المتفاعلة فى الموضوع ، لأن المعتاد أن الرسالة تعالج أمرا طارئا بذاته ولا تعرض صورة كاملة .

كما أن الباحث لم يتعرض الى أمر بالغ الأهمية ، لعله يكون بذاتمه قادراً على تفسير هذا الغروب للطرق الصوفية في المغرب ، ألاوهو مسببات انبعاث هذه الطرق وموقعها في المحتمع من حيث علاج أمراضه أو آفاته أو عيوبه أو التعامل

معها أو تطويره . اذ أن العوامل التي تدفع انبعاث الفكر والنظرية ، وتبين العلاقة بين هذا الفكر وهذه النظرية وبين المجتمع بتنظيمه وأهدافه وطبيعته تكون ببلا شك واضحة في تحديد أسباب التدهور والانهيار ، سواء كان ذلك بغياب هذه الدوافع أو بتغير المجتمع أو بتغير الظروف الاجتماعية ، ومن شم نأخذ على الباحث عدم تحليل أسباب الظهور لهذا المنهج الفكرى الاجتماعي ، وعدم ربط تطور حال الطرق الصوفية بأهدافها الأساسية بالمجتمع الذي تعمل فيه وبالذات بأفراد هذا المجتمع من حيث تكوينهم الفكرى والسلوكي ، وذكر الباحث ان الوقت وقت عمل وعلم وليس وقت نسك وعزلة ،

ومن ثم فليس الوقت للتصوف وهذه العبارة كثيرة التداول الآن على السنة لكثيرين من أفراد المجتمع ، ونحن لا نتفق مع رأى الباحث بالفصل بين العلم والعمل والنسك لتناقضه مع الأسس الاسلامية التي تنادى بأن بحموع سلوك الفرد اذا كان لوجه الله تعالى عملا أوعلما أو نسكا او غير ذلك ، انما هو في نطاق العبادة المقصودة شرعا ، وهو مبدأ معلوم ومتفق عليه بين المسلمين كافة ، وهو أيضا في الوقت نفسه ما حاول الشاذلي ان يبرزه حين قال "ليس هذا الطريق بالرهبانية ولا بأكل الشعير والنحالة ... الخ " وحين قال "لا تسرف بترك الدنيا فتغشاك ظلمتها وتنحل أعضاؤك لها لترجع الى معانقتها بعد الخروج منها ... "ومن كلام حليفته المرسى أبو العباس الواضح الدلالة قوله لأتباعه حاثا على الأخذ بالأسباب " خيركم من جعل مكوكه سبحته أو تحريك يديه على آلة الخياطة أو الضفر (ضفر الخوص لعمل المقاطف ) ... الخومعلوم عن الشاذلي أنه كان اذا جاءه الرجل ليلازمه الطريق ساله عن علمه ...

وكذلك لا يبدو لنا الفصل بين العبادة والعلم والعمل منطقياً اذا كان المحتمع المغربي متأثرا بالمبادىء الشاذلية التي نادت بالجمع بينها بل وحققت انتشارها على هذا المبدأ الأساسي حتى الآن ، بل والملاحظ أيضا أن الجمع بين مفهوم التصوف وبعض المفاهيم الأحرى كالزهد والتحرد أو العزلة خلط غير مقبول اذ هو لا يفرق بين ما يعد من الوسائل والأبواب التي تنمى الحصيلة والاتجاه التصوفي في الفرد ، وبين التصوف ذاته كمفهوم ونظام سلوكي ، في قول الباحث أن الطرق الموجودة الآن أصبحت تتنافس في الغناء أو ما يسمى " بالسماع " ، مع افتقاد جوهر التصوف ومبادئه

الأساسية ، والذي أريد اضافته هنا أن المحتمع المغربي مولع بالغناء والانشاد الدينسي فسي كافة المناسبات الحزينة والسعيدة بصرف النظر عن وجود طرق صوفية .

وكذلك يتضح من تأريخ الباحث لتصوف الدرقاوى وابن عجيبة والحراق أنه على الرغم من اختلاف المنهج من حيث حرق العادة والتجريد المطلق تارة ومعايشة العادة والابتعاد عن التجريد تارة أخرى ، الا أن التصوف أصيب بالغروب والذى أعتقده أن هذا الغروب ليس له دخل بالمنهج ، بل ان هذ يرجع الى عدم ملاءمة البيئة للتصوف بنمطيه ولعل هذا وراء خروج الشاذلي لمصر وكذلك الحاتمي بن العربي للأندلس ...

## نظرة على الدراسات السابقة

اهتمت الدراسات السابقة بالبناء الاجتماعي للطرق الصوفية من حيث التكوين والنظم والقوانين التي تحكم هذا البناء ، ومن ثم درست الأعضاء من خلال التركيب البنائة ، ولم يكن الاهتمام بالمتصوفة انفسهم ، من حيث ذاتية تجربتهم وخصائصهم والأدوار المنوطة بهم ونظرتهم لأنفسهم ونظرة الآخريين لهم ، ونقاط التشابه والاختلاف بينهم وبين غير المنتمين لهذه الطرق ، ومن هذا المنطلق جاء هذا البحث محاولا التعرف على هؤلاء الأعضاء - المتصوفة والدوافع والأسباب التي كانت وراء انتمائهم لهذه الجماعات ، والتغيرات التي طرأت عليهم من الناحية الدينية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية بانخراطهم في هذه الجماعات ومدى فاعلية هؤلاء الأعضاء داخل الجماعة وخارجها ، مع التركيز بصفة خاصة على أثر الطريقة الصوفية ببنائها وأنظمتها وقوانينها على أعضاء الجماعة من ناحية وعلى المجتمع ككل من ناحية أحرى ، فمن خلال معرفة هذا الأثر يمكن التوصل الى دور الطرق الصوفية في المجتمع ومـدى مواءمتها لظروفه حيث ان أى تغير في المجتمع - بهدف اصلاحه - لا يتم الا من خلال الاهتمام بالفرد واصلاحه ،

غلب على معظم هذه الدراسات الطابع ( الاثنوجرافي ) اكثر من كونها دراسات تحليلية كما افتقدت للمقارنة التي تعد مطلبا رئيسيا في التحليل العلمي

لأية ظاهرة ما ، ومن ثم كانت كل دراسة بمثابة تصوير مستقل لاحدى الطرق دون مقارنتها بطرق أخرى في بيئات مختلفة للتعرف على اوجه التشابه والاختلاف بين الظواهر المختلفة والمؤثرات التي وراء التشابه أو الاختلاف ، ولما تنطوى عليه المقارنة من اهمية حيث تعكس مستوى العمق النظرى والتحليلي للدراسة ، بالاضافة الى أنها عملية رئيسية في المعرفة والادراك اتجه هذا البحث لتطبيق المنهج المقارن لمعرفة أوجه التشابه والاختلاف بين ظاهرة التصوف في المشرق والمغرب مع التركيز على أثر التصوف على الحياة الاجتماعية للأعضاء في كل منهما ،

ركز كل من مايكل جلسنان وعبد المجيد الصغير على الاهتمام بالسلوك المثالى حيث اعتمد الباحثان في الحصول على المعلومات على الشيخ والخلفاء والنواب (وكذلك رسائل من االشيخ للمريدين) وهم قلة على قمة الهرم البركيبي دون النزول الى المريديين - وهم القاعدة العريضة - ومعايشتهم والتغلغل بينهم بهدف التعرف على السلوك الواقعي من ناحية ومدى مطابقته للسلوك المثالى من ناحية أحرى ،

لذلك أخذ هذا البحث - الذى نحن بصدده - على عاتقه التركيز بصفة خاصة على المريدين ودراستهم من خلال منهج دراسة الحالة مع الاستعانة بعدد من طرق وأساليب البحث ( الانثروبولوجي ) كالملاحظة بالمعايشة والمقابلة وتطبيق دليل العمل كمحاولة للتعرف على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن هؤلاء الأعضاء من مختلف الجوانب الدينية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية .

واعتمد عبد الجحيد الصغير في دراسته للدرقاوية في المجتمع المغربي على الرسائل التي تتداول بين المشايخ والمريدين لذلك كانت دراسته مجرد تحليل للمحتوى دون معايشة هؤلاء المشايخ أو المريدين لاعطاء صورة عن التصوف وقت هذه الدراسة الا أن هذا لا ينفي أهمية الدراسة في اعطاء عن التصوف وطبيعته زمن الدرقاوية وابن عجيبة والحراق في مجتمع تطوان بالمغرب من حلال بعض الرسائل التي اطلق عليها الباحث ،

وقد عرض كل من ايفانز بريتشارد ومايكل جلسنان لبعض مفاهيم التصوف والحياة الدينية بصورة غامضة ، نظرا لبعدهما عن هذا المحال الديني - كغالبية المستشرقين - حاءت آراؤهما تعبيرا عن نظرتهما الخاصة التي بعدت عن التصوف وحقيقته .

لذلك أحذت الباحثة على عاتقها التحدث عن التصوف وعرض بعض مفاهيمه وخصائصه وأحوله الروحية والشعائر والاحتفالات التي يشارك فيها المتصوفة ، للرجوع اليها عند تحليل آراء أفراد الطريقة في المحتمع المصرى وآراء المتصوفة والمحبين الذين تناولهم البحث في المحتمع المغربي في ضوء المادة النظرية التي تم عرضها في الفصل الثاني كمحاولة لتحديد السلوك المثالي والسلوك الواقعي ،

وتكمن الاستفادة الحقيقية من الدراسات السابقة فيما أظهرته من اختلاف دور الطرق الصوفية باختلاف ظروف المجتمع وحاجته لهذه الطرق واتضح ذلك في كل من ليبيا ودور السنوسية فيها ومصر ودور الشاذلية والمغرب ودور الدرقاوية ، وكانت هذه الملاحظة في حاجة لدراسة للتعرف على اختلاف التصوف كممارسة ومنهج باختلاف البيئة ،

كانت دراسة كل من فاروق مصطفى و جلسنان بمثابة سد ثغرات البحث الميدانى الذى قمنا به من حيث افتقاد الطريقة قيد الدراسة للشكل البنائى ، لذلك كان لدراستهما دورا كبيرا فى اثراء المقارنة فى بحثنا بما هو موجود الآن وما كانت عليه الطرق من قبل ، فأخذت الدراسة شكل المقارنة بنوعيها زمانيا ومكانيا (أى مقارنة الشاذلية فى السبعينات وفى الثمانينات من ناحبة ومقارنة الطرق فى مصر والمغرب من ناحية أخرى ) ، وكانت هاتان الدراستان على قدر كبير من الأهمية فى ارشاد وتوجيه بحثنا هذا ، وبالذات فى تصميم دليل العمل - لكل من الشيخ والمريد - الذى اعتمدنا عليه اعتمادا أساسيا فى دراستنا الميدانية ،



# الفصل الثاني الدين من المنظور الأنثروبولوجي

- الدين والتجربة الدينية .
- الرمزية في التجربة الدينية .
  - الشعائر والطقوس .
    - وظائف الدين .
    - الدين والسحر .

## الفصل الثاني الدين من المنظور الأنثروبولوجي

- 1 -

على الرغم من اختلاف مسميات الأديان من إسلام ومسيحية ويهودية ومجوسية وبوذية ، وأخرى بدائية محلية ، إلا أنها جميعا تنفق فلى اتصافها بكلمة "دين". ويؤكد ذلك الآية الكريمة ﴿ لكم دينكم ولى دين ﴾ (١) فمنطقى إذن افتراض وجود وحدة معنوية يعبر عنها هذا اللفظ المشترك . ومن حيث التوصيف المجمل وبالذات للأديان السماوية يعتبر الدين وضع الهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات وإلى الخير في السلوك والمعاملات . فكلمة دين تشير إذن إلى العلاقة بين طرفين أحدهما يعظم الآخر ، ويربط الطرفين الدستور المنظم لهذه العلاقة (١) .

والدين ، بهذا المنطق ، نظام للحياة ، بل يعتبر من أهم الأنساق الاجتماعية المؤثرة في كافة الأنساق الأخرى . هذا بالأضافة إلى أنه عنصر فعال وأساسي في تكامل الثقافة وتجانسها<sup>(۱)</sup> ، وخاصة بالنظر إلى أن وظيفته تنحصر أساسا في صياغة قوانين ومعايير السلوك الاجتماعي من حيث تحديد واجبات الإنسان نحو الله ونحو نفسه ونحو أفراد مجتمعه<sup>(٤)</sup> . وقد تفسر هذه الحقيقة اهتمام علماء الأنثروبولوجيا بالدين وتكريسهم قدرا كبيرا من جهودهم لدراسته . إذ هو يعطى صورة واضحة عن تفاعل الإنسان في العالمين المرئي – المجتمع – وغير المرئي – عالم ما فوق الطبيعة .

فالدين ، كنسق أيديولوجي ، يعبر عن منهجية مميزة للأسلوب الخاص لفكرة الفرد أو الجماعة . كما أن الشعائر الأيديولوجية ، تمثل نزعة المحافظة على القديم ومقاومة التغيير ، وهي بلا شك تعمل على إستمراريتها ، وكذلك ضبط السلوك والقيم والأخلاق الخاصة بالجماعة من أحل المصلحة العامة (٥) . والذي لا شك فيه أن الدين مقوم رئيسي من مقومات كافة الثقافات على المحتلافها . وإذا كان هناك من يضيق نطاق النسق الديني فيقصره على المغيبات مثل بارسونز الذي عرفه بأنه نسق من المعتقدات والممارسات المتصلة بالأشياء

المقدسة (١) وقول أحمد زكى بدوى الذى اعتبره نظاما يتعلق فى الغالب بعالم ما فوق الطبيعة (٧) ، إلا أن تاريخ الأديان السماوية بالذات يفصح عن أن الدين قد لعب دورا رئيسيا فى تاريخ الأمم الإسلامية والمسيحية واليهودية .

وعموما ، تحتل فكرة ارتباط الدين بالأعتقاد في الموجودات فوق الإنسانية (^) ، أو مفهوم ما هو فوق الطبيعة كما يطلق عليها البعض (٩) ، المركز الجوهري في تعريفات الدين باختلاف أنماطه ، كما هو واضح مما سبق ومن التعريفات السائدة . ولكنه أيضا ومع ذلك نسق منعكس في غيره من الأنساق .

والغالب لدى الفكر الأنثروبولوجى المعاصر ، أنه على الرغم من قصور الوسائل التى يمكن بواستطها تحديد المعيار الذى ينبنى عليه ما هو دين ، أو المحك لاعتباره كذلك ، إلا أن هناك شبه اتفاق عام على أن الظواهر التى تسمى "دين " لابد أن تعمل وترتبط بصورة أو بأحرى ، مع ماهو فوق الطبيعة (١٠٠).

#### - Y -

ولسنا هنا بصدد الوصول إلى التعريف الجامع المانع ، الذى لا تفوته خاصية أو فكرة ومن ثم تمتنع الإضافة إليه ، إذ الخلاف حول طبيعة "الدين" وتحديد عناصره شموليا ، اختلاف بعيد المدى يستبعد معه إمكانية وضع تعريف مقبول من الجميع . ومع ذلك ، فمن التعاريف الأكثر شمولية ، والتي تأصل منهجية فعالة للدراسة ، ما أشار إليه سير جيمس فريزر من أن "الدين" يتضمن التقرب إلى القوى العليا التي تفوق الإنسان ، والتي يعتقد أنها توجه الحياه البشرية . فمن هذا المنطلق يرتكز الدين على عنصريا أحدهما نظرى ، وهو الإيمان بوجود قوى أعلى وأسمى من الإنسان ، والآخر ، عملى ، وهو محاولة استمالة هذه القوى وإرضائها . وإذا كان توافر العنصر الأول أسبق في الوجود حيث ينبني عليه الأساس الذي تنبعث منه الدوافع السلوكية ، إلا أن العنصر الثاني ذو أهمية بالغة . فتوافر عنضر الإيمان النظرى لا يعني وجود " دين" بل قد يعني مجرد وجود " لاهوت " Theology" .

ومن المأثور عن سانت جيمس Saint James في ذلك ، أن العقيدة التي لاتدور حولها أية شعائر وطقوس تموت ، وكذلك الشعائر والطقوس المجردة من كل

اعتقاد ديني لا تعتبر دينا(١٢٠). وإذا كان الدين يبعث القوى في الإنسان ، وينظم سلوكه ، فمن المنطقي أن يكون ذلك عن طريق ممارسات - أو " تمارين " كماً أطلق عليها برجسون - تكرر على الدوام لتبعث فيه القوة ويستمد منها قوته وقت الحاجة . وعلى هذا فلا يكن ثمة دين من غير طقوس واحتفالات ( مظاهر ) تقوى باطن المتدين وظاهر سلوكه . فالذي لا شك فيه أن الطقوس والمراسم مع كونها تنبع من الاعتقاد الديني فهي أيضا مؤثرة فيه وعليه من الناحية الأحرى(١٣) فالمرء لا يكون متدينا إلا إذا كان سلوكه خاضعا - بصورة أو بأخرى - للحوف من الله أو لحب الله . أما من ينبع سلوكه من حبه للناس أو خشيتهم ، فيعتبر شخصا أخلاقيا أو لا أخلاقيا تبعا لاتفاق سلوكه مع " الخير العام " أو تعارضه معه . ومن هنا كان الإيمان والممارسة أو بالتعبير اللاهوتي العقيدة والشريعة على درجة متماثلة من الأهمية بالنسبة للدين إذ لا يمكن له أن يقوم بدونهما معا(١٤) . وتكون الطقوس والشعائر إذا ، مرآة تنعكس عليها مدركات ومفاهيم الأفراد ، والجماعة أيضا ، تحاه النظام الكوني الكلي ، وهي تفصح أيضا عن منهج وطريقة تعاملهم مع ماهو فوق الطبيعة أو خارق لها . ولا شك في أن ذلك كله ينعكس على معايير وأنماط السلوك ، لذلك لا غنى للدين عن المظهر الاجتماعي ، سواء تمثل في ممارسات سنوية أو دورية ، يوثق بها الأفراد أواصرهم مع القوة الوجودية العليا ، ومع بعضهم البعض بشعور الانتماء والترابط .

والذى يبدو ظاهرا أن الفكرة الدينية ، في إطارها المعنوى التجريدى ، تحتاج لاستكمال وجودها بالتحسد في صور معينة من السلوك والواجبات ، ورسوم محددة من التقدس والشعائر ، يجدد من خلالها المتدين عهده بعقيدته التي هي دائما عرضة للنسيان من حراء المشاغل الحيوية الدنيوية (١٥٠) .

والرأى الظاهر عند بارسونز أن الشعائر ، من حيث كونها تعبيرا تطبيقيا وعمليا ، تتميز بذاتها عن التفكير النظرى (١٦) . فالدين ليس إيمانا ومعرفة فحسب ، بل هو فوق ذلك ، التفاف روحى متبادل ، وهو رباط من الطاعة والولاء ومن الرعاية ، بين المتدين وبين الحقيقة العليا التي يؤمن بها (١٧) ، والتي يجوز أن يطلق عليها " التجربة الدينية " التي تشمل الجانب الداحلي ( الباطني ) لعلاقة الإنسان با لله ، وتفكره فيه وتوجهه إليه .

فكما أكد ريموند فيرث عالمية الدين في كل المحتمعات الإنسانية ؛ كذلك فإن "التجربة الدينية" متأصلة أيضاً في الإنسان حيث أن طبيعته الإنسانية تتضمن الحماس الديني الذي هو أساس التجربة ومدخلها .

وذكر محمد بيومي عن جاكوم ووش Joachim Wach أربع خصائص ذات أهمية في التخربة الدينية :

أولها : أن التحربة الدينية لاتكون ذاتية فحسب بل تتصل بالحقيقة العليا (۱۸) مما جعل وليم جيمس ينظر إليها كشيء غامض مبهم ومتسع ليس له حدود ، تفوق الوصف ، ويحدها التعبير عنها لذا لا يمكن التعرف على خصائصها إلا من خلال المعايشة المباشرة . لذلك فهي تمثل حالات شعورية أكثر من كونها حالات عقلية فكرية (۱۹) .

وثانيها : أنها ليست حزئية ، إذ تشمل حياة الإنسان ككل ، قلبيا ووجدانيا وإراديا .

وثالثها : أنها تحربة ذات شدة وتأثيرها قوى على أفكار وأفعال رجال الدين (٢٠) .

هما جعل وليم جيمس يتحدث عن خصائص التجربة الصوفية من حيث كونها حالات شعورية وكذلك حالات عقلية وفكرية (٢١).

ورابعها : أنها مجموعة أفعال والتزامات إذ بقدر ما تكون التجربة منتجة للأفعال بقدر ما تكون تجربة روحية مقدسة .

ومما يذكر في ذلك أن Vonttnger عبر عن الدين بأنه في الأصل " تجربة "٢٢٪).

ولعل النظر في عناصر هذه التجربة ، يوضح بعض جوانبها ويزيل الالتباس بخصوص طبيعتها . ولعل العنصر الأول والخطوة الأولى ، كما يرى أوديا ، هي الإلتفات إلى المقدس والكاريزما في فهم التجربة الدينية (٢٣) ، وأن هذا المقدس بقدر مايسهل التعرف عليه ، بقدر ما يصعب تعريفه . وقد اعتمد دوركايم في تعريفه للدين على تصنيف كل الظواهر في المحتمع إلى نوعين ؛ أولهما يتمثل في المقدس Sacred ، والثاني يتمثل في المدنس المقدس أحل دلك بيتمثل في المدنس عليه :

الأولى ، الاعتقاد في توافر القوة فيه ، والخاصية الثانية كونه متصفاً بشيء من الغموض يحيط بطبيعته ومفهومه .

وأما الخصائص من الثالثة إلى الخامسة ألا يكون ذا منفعة مادية مباشرة ، وغير هادف من حيث وجوده الدنيوى كما أنه لا يحل في موضع التجريب بحيث يدرس ويحلل فهو غير تجريبي . وأما الخاصية السادسة فتشير إلى أن هذا المقدس لابد أن يكون له أثر في تدعيم شخصية الفرد وإمداده بالقوة ، ولو توهما من الفرد نفسه . والسابعة في أن يكون ارتباط المؤمن به على الوجه الذي يجعله دائماً في مطلب أو حاجة إليه (٢٤) .

ويعزو دوركايم ظهور "المقدس" إلى المحتمع بحيث ينظر إليه كوليد لاعتقاد الأفراد (٢٠٠). بل إن الإله أو ماهو مقدس ، يعتبر عنده ليس إلا تمثيلاً رمزياً للمجتمع\*\*.

وإن كان بارسونز يختلف مع دوركايم في عدد من بنود نظريته ، فإنه يتفق معه عموما بخصوص هذا المفهوم (٢١٠) . إلا أنه لامفر لنا من أن ننبه هنا إلى احتلاف الدين الإسلامي عن هذه النظرة التي قد تنطبق على الأديان التي نمت وتتطور في تفاعل مع فكر مجتمعاتها . فالإسلام قد حدد المقدس بادىء ذى بدء ولا يمكن تطويره أو ربطه بتطور مفاهيم المجتمع بل على العكس من ذلك هو الذي يصيغ ويشكل مفاهيم المجتمع . فالمقدس الإسلامي وليد الشرع الإلهي وليس وليد المجتمع .

والعنصر الثانى من عناصر التجربة الدينية يظهر فى السلطة الدينية التى تتمثل فى نمطين أساسيين ، هما ( الشامان ) Sharman ، والكاهن أو القس Priest . وقد لوحظ توافر هذين النمطين فى كل بقاع العالم على وجه التعميم . والشامان رجل دينى مميز بقدرة فردية للاتصال بالقوى الخارقة للطبيعة . وقد يستخدم هذه القدرة كفرد ، ولكنه مع ذلك ممثل لجماعة . والوظيفة الأساسية لمعظم ( الشامانيين ) تتعلق بقدرتهم فى العلاج والإخبار بأسباب المرض ، كما أن ( الشامان ) قد يصرح برسائل آتية من الآلهة والأسلاف . والظاهر أن ( الشامانية )\*\*\* أكثر انتشارا فى المجتمعات المفتقرة للتنظيم الدقيق المحكم ، أو المجتمعات ذات التنظيم الدينى غير الرسمى . أما الكاهن أو القس فيتسلم سلطته من هئية مقيد فيها الدينى غير الرسمى . أما الكاهن أو القس فيتسلم سلطته من هئية مقيد فيها مسلطة القس فى المقام الأول عن سلطة الشامان ، من حيث استمداد القس لقوته من سلطة القس فى المقام الأول عن سلطة الشامان ، من حيث استمداد القس لقوته من الأنظمة المرتبط بها والمنسوب إليها ، وليس من اعتبارات شخصية فردية . والكاهن الأنظمة المرتبط بها والمنسوب إليها ، وليس من اعتبارات شخصية فردية . والكاهن

يتعلم الشعائر والطقوس التقليدية من الكهنة القدامي ، ويعتبر ناطقا بلسان الجماعة . ويمكن النظر إليه ، غالبا ، كوسيط يتحدث للأرواح نيابة عن الناس .

ومن هنا يتضح الإحتلاف بين القسس والكهنة من جانب ، والشامان على الجانب الآخر . فالشامان قائد "كاريزمى "لديه قوة دينية مباشرة ، تدفع الناس إلى الثقة فيه وفي إنحازه للأفعال الخارقة للطبيعة (٢٧) . و "الكاريزما "كما عرفها ماكس فيبر تعكس نوعية معينة من الشخصية الفردية تميز صاحبها عن الإنسان العادى وتجعله يعامل كفرد منح أو وهب قوة إسثنائية مميزة تمكنه من الإتصال بالقوى فوق الطبيعية . وطاعة أتباع صاحب "الكاريزما" نابعة من رؤيتهم "للحوارق "\*\*\* التي أثبتت عندهم موهبته الإلهية (٢٨).

وأما القيم الأخلاقية ، التي هي العنصر الثالث من عناصر التجربة الدينية فهي ضروة إحتماعية لاينفك عنها كل مجتمع منظم سواء اتصف بالتأخر أوالتقدم . فهذه القيم تلعب دوراً بالغ الأهمية في حياة الأفراد من حيث صياغتها للاتجاهات والدوافع ، وبنائها للمعايير والأهداف . وقد فاض الميدان العلمي في دراسات القيم بالخلافات والإحتلافات حول معانيها ومدلولاتها .

والرأى عند بعض العلماء أن اصطلاح القيمة Value مرادف أو معبر عن اصطلاح " نافع " Useful ، أو " لائق " ، وغيرهم من يقول بأن القيم وثيقة الارتباط بالأفكار الاعتقادية وبالذات المتعلقة منها بفوائد الأشياء في المحتمع . إذ الغالب عندهم أنها تعبر عسن " المرغوب فيه " ، و " المرغوب عنه " من وجهة نظر المحتمع . وهي صفة أو خاصية تنتقل بالميراث وبذلك يشارك فيها أقارب الشخص المتميز بها ، ويحملها خاصة الأقارب وتعرف هذه بالكاريزما الموروثة ، ويكون من السهل اختيسار خليفة لسلزعيم الكاريزمي من أقاربه الذين يتمتعون بهذه الخاصية . وعادة ما يؤول هذا الحق للأبن الأكبر مما يمنع من وقوع الصراع بين أفراد الأسرة الواحدة (٢٩) . الحق للأبن الأكبر مما يمنع من وقوع الصراع بين أفراد الأسرة الواحدة (٢٩) . مشتركا يبرز كسمة واضحة ، وهو اتصافها " بالتقدير الشخصي " ، مما يجعلها مشتركا يبرز كسمة واضحة ، وهو اتصافها " بالتقدير الشخصي " ، مما يجعلها " نسبية "\*\*\*\*\*(٢٠) . واتصاف القيم الأخلاقية بالنسبية ، وبأنها تقديرات شخصية ،

وتتمثل الخاصية الأولى في كون القيم تعبر عن عناصر شخصية ذاتية تعتمد على ذوق الفرد مما يجعلها صعبة القياس. فقيم الأشياء تعتمد على الذات المدركة لا على صفة بعينها في الشئ المدرك. إلا أن من أبرز ما تمتاز به القيم فكرة الدينامية والتغير. فأى تغير في الاهتمام أوفى الشيء موضوع الإهتمام ينتج عنه تغير في القيمة ، مما يعني أنه من الممكن أن نغير من قيم الشخص إذا غيرنا موضوعات إهتمامه. بل الأبعد من ذلك أن يصبح من الممكن أن يخلق في الأفراد قيما جديدة لم تكن موجودة من قبل ، إذا أدخلنا في حياتهم موضوعات جديدة تستحوذ منهم على اهتمام كبير. إذ أن تكوين القيم في موضوعات حديدة تستحوذ منهم على اهتمام كبير. إذ أن تكوين القيم في الفرد متأثرا بالحيط الإجتماعي والثقافي للمجتمع الذي يعيش فيه ، أي بالوسط الذي ينشأ فيه ، ما يتضمنه من عادات وتقاليد ونظم وغيرها . لذلك فالمجتمع بطريق مباشر أو غير مباشر هو الذي يحدد للفرد كيف ينظر للأشياء وكيف بطريق مباشر أو غير مباشر هو الذي يحدد للفرد كيف ينظر للأشياء وكيف

وميز ريتشارد لابيرRichard T. Lapiere في تعريفه للقيم بين ما يعد من القيم وبين ماهو من قواعد السلوك التي أطلق عليها القيم المثالية ، وبين السلوك الذي يمارس بالفعل ، وأطلق عليه السلوك الواقعي . فالقيم المثالية هي قواعد السلوك التي تعمل على ضبط وتنظيم الجماعة والسلوك الواقعي هو النمط السلوكي الذي يظهر من خلال اتصال أفراد الجماعة بعضهم ببعض . والرأى عنده أن التمييز بينهما إنما هو تمييز بين الوسائل والغايات (٣٢) .

ويحفل الفكر المعاصر بتصنيفات عديدة للقيم ، كل من التصنيفات ينظر إلى معيار الثبات والمدة الزمنية اليها من زاوية أو ناحية من نواحيها . فبالنظر إلى معيار الثبات والمدة الزمنية قسمت إلى نمطين رئيسيين ؛ القيم العابرة والقيم الدائمة . وكما هو واضح من التسمية تكون القيم العابرة هي العارضة سريعة الزوال ، وغالبا ما تكون تعبيراً عن مرحلة معينة يجتازها المحتمع في نموه .

وأما القيم الدائمة فهي تلك المتصفة بالدوام النسبي بحيث تظل زمنا طويلا مستقرة في نفوس الناس ، تتناقلها جيلا عن جيل ، مثل القيم العالمية كالحق والخير والجمال . وأما بالنظر إليها باعتبار الشيوع والانتشار ، فقد أدى إلى تصنيفها مرة أحرى إلى القيم العامة والقيم الخاصة \*\*\*\*\*\* وأما باعتبار نوعية

بحالها التطبيقى فقسمت إلى قيم مادية وقيم روحية . والمادية تتصل بالأشياء المتمثلة في المال والثروة وسائر الملذات الحسية المحتلفة ، والقيم الروحية هي المتصلة بالشرف والطاعة والمحبة والايثار ، وكذلك القيم التي تنبع أو تنشق من الأديان كالتقوى والعدل والسلام والصبر وهكذا .

وذكر لورد راجلان Lord Raglan أن الشعائر ليست مجسرد جزء من الدين ، وإنما تكون الدين نفسه ، بل هي الدين نفسه . فالدين ، في رأيه ، يتكون من إنجاز وأداء هذه الشعائر ، والاعتقاد الديني إنما يمثل الإيمان أو التصديق والاعتقاد في القيم ، وفي فاعلية الشعائر ، والقيام بأدائها (٢٣) . ولعل من أبرز سمات هذه الشعائر أنها نشاط تكراري (٢٤) . وهي سواء كانت شعائر فردية ذاتية ، أو جماعية ، دائما تمثل جزءاً جوهرياً وضرورياً في كل الأديان على اختلافها (٢٥) .

كما أن من هدف الاشتراك في هذه الاحتفالات الابتهال أو تحسين علاقة المشترك فيها بالقوى الأحرى ، ومن ثم يغلب على هذه الاحتفالات طابع الاستعطاف والابتهال . فالشعائر تمثل أفعالا ثابتة محددة تصاحب نسق المعتقدات وذات ارتباط به (٣٦) .

وذكر فاروق مصطفى أن الشعائر مجموعة من العادات التي ترتبط ارتباطأً وثيقاً بالإنجاز الديني ، وهي لا تقل أهمية عن المعتقدات الدينية (٣٧) . أما ريموند فيرث فاعتبر الشعائر وسيلة لتأدية الفعل الديني وهي رمز لطاعتنا .

كما أنها تعمل على إخضاع الروح لحب الله وشكره ومعرفة صفاته وذاته <sup>(٣٨)</sup> . ورأى رادكليف براون أن الشعائر تمثل طريقة رمزية تعبر عن العواطف والقيم <sup>(٣٩)</sup> .

وتحدث وليم هافليند وآخرين عن الشعائر باعتبارها وسائل تربط الأشخاص بالشيء المقدس ويغلب عليها الطابع الديني ، كما أنها تهدف للعمل على تقوية الروابط الإحتماعية من ناحية ، وتساعد على التخلص من التوتر والإضطراب من الناحية الأخرى (٤٠).

ومن جملة هذه التعريفات نستنتج أن الشعائر هي التعبير الرمزي عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه ، كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط حيث أنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم ، وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية أو ما فوق الطبيعة .

وتحدث مالينوفسكى عند تمييزه بين السحر والدين عن الشعائر الدينية من حيث كونها غاية فى حد ذاتها وليست وسيلة ، إذ تؤدى الشعائر عند حدوث ولادة مثلا أو عند الاحتفال بعيد ما دون أى غرض ، وهو يرى أن الشعائر الدينية تعبر عن مشاعر كل المشتركين فيها بوضوح ، ومع ذلك فليس لها غرض يطلب من وراء ذلك .

ولكننا نقول في هذا الصدد ؛ سواء كانت الشعائر وسيلة أو غاية في حد ذاتها فهي تحتل مكانة هامة داخل كل عنصر من عناصر الحياة ، كما أنها كثيرا ما تظهر من خلال الأنشطة اليومية للأفراد . ومعظم الشعائر كما ذكر تايلور تتسم بالصبغة الدينية ولكن هذا لا يمنعها من أن تظهر خلال الأنظمة الاقتصادية والقرابية والسياسية والتكنولو جية وغيرها . والشعائر السائدة في كافة الثقافات هي الشعائر التي تحتفل بانتقال الفرد من حالة إجتماعية لأخرى وهي شعائر التكريس . والانتقال أو العبور أو المرور كما أطلق عليها البعض ، وأشهر من تحدث عن هذه الشعائر وأول من حدد طبيعتها هو فان جينب وأشهر من تحدث عن هذه الشعائر وأول من حدد طبيعتها هو فان جينب . Arrnold Van Gennep ( 1909 )

وترتبط شعائر الانتقال بالأحداث غير الدورية وبدورة حياة الفرد كالميلاد والخطبة والزواج والإنجاب والمرض والوفاة .

ويشرح فان جينب مراحل تطور الفرد في إتصاله بالشعيرة ذاتها بان لكل شعيرة ثلاث مراحل يمر بها ممارس الشعيرة . تتمثل المرحلة الأولى في شعائر الانفصال ، وفيها ينفصل الفرد عن الجماعة التي كان يتفاعل معها من قبل وتحدث المفارقة للقديم . ثم في المرحلة الثانية ويسميها الشعائر الهامشية ، ويحاول الفرد خلالها التفاعل مع النسق الجديد من حيث أنه لم يلتحم بعد بعلاقاته الجديدة ولم يتم له التخلص كاملا من القديم . وتكون الطقوس والشعائر في هذه المرحلة ذات أثر وشكل تعليمي للعلاقات الجديدة التي سوف يستخدمها ويدور خلالها الفرد داخل نسقه الجديد .

والمرحلة الثالثة هي شعائر الاندماج وفيها يلتحم الفرد ويتفاعل مرة أخــرى مع أعضاء بمحتمعه الجديد كعضو داخل التنظيم ويحتل دوره ومكانه فيه .

والنوع الآخر من الشعائر يتمثل في شعائر التعضيد أو التشديد والتقوية Intensification Rites

أو الشهرية أو السنوية ، وترتبط بتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول ، وترتبط بدورة المحتمع أو الأحداث التي تحدث بصفة متكرره وتؤثر على جميع أفراد الجماعة (٤٢) .

ولاشك أن شعائر المرور و التعضيد من أوضح الأمثلة التي تبلور مفهوم العلاقة الوثيقة بين المعتقدات والممارسات الدينية وبين الحياة الاجتماعية (٤٢). وللشعائر عموماً دور فعال في استقرار الفرد أو المحتمع على السواء.

والذى لاشك فيه أنه من حلال الاشتراك في الشعائر تقل حدة القلق والاضطرابات النفسية لدى الفرد (١٤٠). إذ تمده بمشاعر الطمأنينة والأمان وتوحى بالتغلب على أزمات الحياة ومواجهة الإضطرابات المألوفة وغير المألوفة في أحداث الحياة اليومية (٥٠).

وذكر تالكوت برسونز عن دوركايم أن أهم وظائف الشعائر تتمثل في تقوية الإيمان (٢١) وكذلك بين أحمد الخشاب أن الشعائر تكون في دور الوسيط بين الفرد ومجتمعه وآلهته (٢٤) وقد اتفق كل من رادكليف بسراون ، وتالكوت برسونز عن دوركيايم ، وروبرت تايلور ، وأحمد الخشاب ، وعاطف غيث ، وفاروق إسماعيل على أهمية الشعائر في التعبير عن وحدة المجتمع ، وتأكيد وتعميق القيم والمعتقدات ، وتحقيق الضبط الإحتماعي بالحفاظ على تماسك النظام الاحتماعي عن طريق تقوية المشاعر والروابط والعواطف . فالشعائر الدينية من دعائم المتزابط والتماسك والتكامل الاحتماعي ، حيث تقوى إلتفاف الأفراد وتمركزهم حول بؤرة والتماسك والتكامل الاحتماعي ، حيث تقوى إلتفاف الأفراد وتمركزهم حول بؤرة تقاليدهم وعاداتهم وتراثهم الثقافي (٢٨) .

ومن أهم الشعائر والمناسبات الدينية التي تحتفل بها المحتمعات الإسلامية الأعياد ومولد الرسول صلى الله عليه وسلم وأول العام الهجرى وليلة الإسراء والمعراج وليلة النصف من شعبان وغيرها من المناسبات التي أطلق عليها فروق أحمد مصطفني المناسبات الدينية العامة أما المناسبات الخاصة فهي تشمل الإحتفال بموالد الأولياء كمولد الحسين والسيدة زينب ومولد بعض مشايخ الطرق الصوفية (٤٩).

ويرى إدوارد وليم لين أن أشهر الموالد التي يحتفل بها الصوفية مولد الرسول صلى الله علية وسلم ومولد سيدنا الحسين وآل البيت وبعد الذكر من أهم مراسم الاحتفال (°°).

والموالد من أهم الشعائر والمناسبات التي تناولها الباحثون الاجتماعيون والإنثروبولوجيون بالدراسة وللموالد دون شك دور في تدعيم العلاقة بين أعضاء الطرق الصوفية من خلال الاحتفال بالولى ومحاولة جذب أفراد جدد للطريقة بالإضافة إلى أنها فرصة لتلاقى الأصدقاء وتوسيع شبكة العلاقات وتستغل لطرح كثير من الموضوعات الدينية والاجتماعية للمناقشة .

والمولد ظاهرة احتماعية ثقافية متكاملة لها ارتباطها القوى بالبناء الاحتماعي الحيط بها سواء على مستوى الحي أو القرية أو المجتمع الكبير كما أنه ينطوى على جوانب اقتصادية ودينية وترويحية وثقافية وسياسية بلل وعلى بعض مظاهر السلوك المنحرف الذى لايخلو منه أى مولد والذى لاشك فيه أن الجوانب الدينية هي التي تعطى المولد مبرر وجوده الأساسي وتمثل الغطاء الشرعي لكل الأنشطة التي تمارس فيه . ومع ذلك فقد تطغى الجوانب الاقتصادية للمولد على كل الجوانب الأحرى وتفوقها أهمية ليصبح المولد مناسبة لرواح عدد كبير من السلع التي يقبل على استهلاكها رواد الموالد . وهو عامل حذب للناس يعادل تماماً قوة العامل الديني في حذبهم . الموالد . وهو عامل حذب النواحي الإقتصادية للجماهير العريضة من الشعب تزداد يوماً بعد يوم بعد ضعف المشاعر الدينية المتعلقة بالأولياء لدى حيل السباب . والجديس بالذكر أن التأثير الاقتصادي للموالد لا يقتصر على السلع التي تتداول من حيث النوع والسعر ولكن حرص بعض التجار على على السلع التي تتداول من حيث النوع والسعر ولكن حرص بعض التجار على عمارسة تجارتهم بالقرب من المسجد ( المنطقة المقدسة ) للتبرك بالمنطقة مما يحمى تجارتهم ويضمن لها الرواح (١٥).

وتمثل الجوانب الترويحية والفنية الضلع الثالث للاحتفال بالمولد وبذلك تكتمل العناصر الرئيسية التبي يمكن أن ينهض عليها أي مولد ، وبدونها لا يسمى هذا الاحتفال مولداً . فلا يوجد مولد بدون رواج اقتصادى ، ولا مولد بدون نشاط ديني ، ولامولد بدون ترويح ونشاط فني . وتتمثل الأنشطة الترويحية في ألعاب الملاهي للأطفال والشباب والغناء والإنشاد والفرق الموسيقية والرقص بأنواعه . ومظهر ترويحي آخر يتمثل في تزول المريديين على إخوانهم في الطريق الصوفي وقضاء أيام المولد معهم ومشاركتهم في تمويل زيارتهم . يحملون معهم من هدايا ومأكولات (٢٥) .

والحقيقة أن العناصر الرئيسية الثلاثة للمولد تتفاعل مع بعضها البعض وتتداخل، وقد تختلف الموالد في أي عناصر أحرى ولكنها لا تختلف في ضرورة إحتماع هذه المكونات الأساسية .

وهناك حوانب أحرى للمولد تتمثل في الأنشطة العلاجية كالشفاء من المرض، والتماس الوقاية أو ممارسة عملية حتان أو غير ذلك من الأمور وثيقة الصلة بمفهوم الولى عند الناس – فالولى نفسه مصدر الشفاء أو العامل الأساسي فيه . والزيارة تعتبر لدى البعض وسيلة العلاج الرئيسية . وللمولد حوانب من النشاط المنحرف ممثلة في النشل والسرقة وألعاب القمار والمحدرات (٢٥٠).

ومن بين الشعائر بل ومن أهمها لدى الأديان على اختلافها كما ذكر فاروق إسماعيل شعائر القربان أو الأضحية . وهي بالإضافة إلى كونها من العناصر الأساسية في الحياة العقائدية ، تشير إلى نوع من التقدم والعطاء للكائنات العليا المؤثرة بغية استخدام قواها في طرق مرغوبة لتحقيق أهداف ذلك الذي يقدم القربان . وإن كانت أحيانا تشير لمجرد البرهنة على الولاء أو الإيمان ، أو الشكر على العطاء (١٥) .

وغيرها من المناسبات التي يضحى فيها الإنسان بذبائح كثيرة متنوعة ، أولها ذبيحة الفداء التي تسمى " فدوة " ، وهي كما يتضح من اسمها وسيلة يشبرى بها الإنسان نفسه ، أو يفدى بها نفسه من وقوع مكروه أو حادث ... الخ وهناك أضحية النذور التي يقطع الإنسان فيها عهداً على نفسه أن يقدم لله ( أو في العادة لولى معين ) ذبيحة معينة إذا تحقق له غرض كرواج تجارة أو زواج أو نجاح أو إنحاب ... الخ وفي هذه الحالات تسمى الضحية " ندراً " ، وقد يضحى الإنسان قبل أداء عمل معين أو الدخول في تجارة أو رحلة بقصد أن يكلل مسعاه بالنجاح ، وقد يضحى الإنسان أناء المرض كي يشفي ويضحى لكي ينصره على عدوه وبغية الإنجاب أو التماس الشفاء من مرض خطير وهكذا ... (٥٥) وبأحتصار يمكن القول أن الإنسان يضحى في كل المناسبات التي يستشعر فيها أن هناك أخطاراً معينه تهدد حياته ووجوده وسعادته . وكذلك التماساً للبركة فيما يملك .

والقاعدة العامة في كل الأحوال هي ضروة الوفاء بالنذر الذي يقطعه على نفسه حتى لا يتعرض الشخص للإيذاء كما يمكن لغيره أن يفي عنه به في حالة وجود ظروف معينة تعوقه (كالوفاة أ والمرض أ والسفر أو غير ذلك) وقد قال

ا لله تعالى ﴿ يُوفُونَ بِالنَّذِرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ﴾ (٥٦) .

ومن أهم الأضاحي التي تقدم للولى أو النذور التي تنذر له لدى البدو أوائل المنتجات الزراعية والحيوانية ويطلقون عليها اسم "سماط" وتتمثل في الكمية الأولى من اللبن المحلوب وكذلك أول كمية تصنع منه من الزبد ويزود الزبد في مصباح الولى كوقود . وتنذر هذه الأشياء الله أو لأى ولى من أولياء الله . كذلك يضحي بأول مواليد الشاه أو الماعز الذي يذبح في مناسبة أحد الإحتفالات أو المواسم الدينية . وهناك حالات أحرى لايقدم فيها نذراً أو ضحية ولكن يطلق الناس عليها قرباناً أو وليمة الله . وفي هذه الحالة لايتم الذبح عند مقام أحد الأولياء وإنما في أي مكان أمام البيت أو بداخله - ويتم ذلك أحياناً في حالات المرض الشديد التماساً للشفاء أو غير ذلك من المناسبات (٢٥) .

وذكر هيرتز Robert Hertz أن الأضحية أو القربان لــه تفسير واضح فى شعائر الوفاة فعند حدوث الموت وإنتقال الشخص المتوفى للحياة الأخرى ، فإن القوة المسيطرة على روحه تطلب جزية أو ضريبة من أقاربه الأحياء .

ولما كان العالم فوق الطبيعي عالما غير مادى ، فما يقدمه الأحياء كقربان يتحول إلى مادة أثيرية (يكتسب خصائص وصفات معنوية) . ومن ثم بناء على هذا القربان – الذى يأكل الأحياء لحمه – تعود عليهم فوائد من القوى فوق الطبيعية ممثلة في أشياء غير ملموسة (٥٩) ، يمكن اعتبارها نوعاً من أنواع المدد .

ولقد ترتب على أهتمام علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع الدينى - في منتصف القرن الحالى - تحديد المعتقدات والشعائر الدينية في مختلف المجتمعات ، التطرق للأهتمام بوظائف الدين على المستوى الفردى والجماعي كما تبين من أهمية النظام الديني وأثره الكبير على الأنظمة الأحرى (سياسية ، اقتصادية ، أسرية ، تربوية ، تعليمية ، قانونية ، ... الخ ) (٥٩) . وقد أجمع معظم دراسي الدين من علماء الفلسفة والأحلاق والإحتماع والسياسة أن لحقائق الحياة الدينية أثراً بالغاً على فهم الحياة الإحتماعية في عمومها (١٦) . فالدين من أهم النظم الإحتماعية وأحطرها شأنا في مبلغ ما يؤديه من وظائف في حياة الفرد والمجتمع (١٦) . وهذا يمكن القول بوحود ارتباط وثيق بين النظم الإحتماعية والنظام الديني (١٢) .

وفوق ذلك رأى فاروق إسماعيل أنه ما من نظمام اجتمتاعي أو سياسسي أو إقتصادي إلا ويرتكز بطريقة أو بأخرى على فكرة دينية (٦٣).

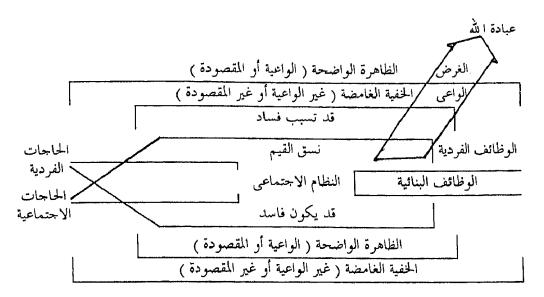
وقد أمتد أثر الدين في مجتمعات العالم الثالث عامة والعالم الإسلامي خاصة ، ليكون هو المفتاح الرئيسي لكل عمليات التحديث والتنمية . فالتجربة التاريخية لهذه المجتمعات تشهد بأن أي نموذج للتنمية أو للتحديث ما لم يكن متمشيا مع القيم التقليدية عامة والدينية خاصة يكون مصيره الفشل . ولهذا تتبنى علوم المجتمع إتجاهات حديدة مثل " التحديث من الداخل " أو " تعبئة القيم الدينية " حتى يمكن لعمليات التنمية والتحديث إحداث التغير المطلوب . مما أكد على أنه لايمكن إغفال الدور الذي يلعبه الدين في مجتمعات العالم الثالث (١٤٠) .

## وظائف الدين:

وقبل التعرض لوظائف الدين لابد لنا من التنويه عن ملاحظة هامة ركز عليها كل من مالينوفسكى وروبرتس، وهى أن الهدف أو الغرض من السلوك الدينى لايمثل فى حد ذاته الوظائف التى يحققها هذا السلوك للفرد والمجتمع فالهدف من الدين هو العبادة - وهى الوظيفة الواضحة كما أطلق عليها مالينوفسكى - إما كون الدين يخدم أو يعمل على أشباع الحاجات الإنسانية والإجتماعية فهذه تمثل نتيجة ثانوية. وهى الوظيفة الخفية كما أسماها مالينوفسكى. وهذا ما أشار إليه روبرت ميرتون Robert Merton حين أشار للوظيفة الواضحة بالظاهرة المدركة المقصودة ، والوظيفة الخفية بالظاهرة غير المدركة أفي غير المدركة أفي الوطيفة الخفية الخفية بالظاهرة عير المدركة أو غير المدركة أميناً

يمثل هذا المثال اختلاف الدين عن باقى النظم الإحتماعية من حيث الوظيفة الواعية الواضحة والوظيفة غير الواعية الغامضة فالدين غرضه الواعي هو العبادة بصرف النظر عن الوظيفة الواضحة للأفراد والوظيفة الغامضة لهم . وسواء كانت هذه أو تلك فالاثنتان معا لاتسببان أى فساد من أى نوع كما قد يحدث في بعض النظم الإحتماعية الأخرى . فالدين يمثل نظاماً فريداً من حيث أن هدفه الواعي ذو فائدة للفرد والمحتمع إلا أن هذه الفائدة ليست منفعية وهي في حقيقتها تخرج عن نطاق الوظيفة الظاهرة أو الكامنة ، (وهذا يمثله سهم الغرض الواعي في الشكل أدناه ) إلا أن هذا لا ينفي ما للدين من وظائف عديدة وهي في حقيقتها خارج بحال التحربة وليست هدفاً في حد ذاتها .

### مثال لنمط التحليل الوظيفي



وعند دراسة النظم الإجتماعية الأخرى (سياسية وإقتصادية وتربويسة وتعليمية) نجد الوظيفة الواضحة هي عادة الهدف والغرض الأساسي من السلوك، وهذا جعل هدف الغالبية من الأنظمة الإجتماعية هو سد أو إشباع الحاجات الإجتماعية والشخصية. وهذا، فيما يبدو هو ما دفع مالينوفسكي إلى أن يرجع وظائف الدين، وكذلك وظائف كثيرة من الأنظمة، إلى سد الحاجات الأساسية للأفراد (٢٦).

والإجماع بين دارسي الدين على أعتبار أن من أهم وظائفه للفرد إبراز وبلورة معنى أو مغزى للحياة يتزود به المؤمن ويصبح مفهوماً علميا عنده (٦٧).

ولقد تحدث عن ذلك دوركايم وروبرتس حين قال إن الدين ينود الفرد بنظرة للحياة . وركز على هذه الوظيفة أيضا ماكس فيبر وكذلك حرتس الذى ربطه بقدرة الشخص الإحتمالية حيث أن الألم والموت عندما يكون لهما معنى أو مغزى يمكن للإنسان تحملهما . مما يدل على أن للدين ثمة أثراً كبيراً على أنماط التفكير ، كما أنه يجيب على تساؤلات ومطالب يصعب الإحابة عليها بالعلم الحديث المعتمد على المنهج التحربيى .

فالظاهر أن الوظيفة الأساسية للدين كما يراها تايلور تتمثل في أنه يشرح ويفسر كل ما هو غامض في حياة الإنسان (٦٨) ، إلى جانب دوره في إعادة

شعور الطمانينة والراحة من حلال بعض طرقه وأساليبه في التغلب على المشاكل عموما والمعاملة مع الأمور المجهولة في الحياة (٢٩٠). ومن تسم يتضم أنه من شبه المتفق عليه أن من وظائف الدين الهامة دوره في تحقيق الأمان والطمانينة والتحلص من التوتر والانفعال ومقاومة اليأس والقنوط (٧٠).

والوظيفة الثانية للدين تتمثل في دوره في تكيف الفرد وتأقلمه مع المحتمع ومواجهة خيبة الأمل وكذلك الأضطرابات التي تنتابه عندما يشعر بغربته عن محتمعه ومعاييره وقواعده وأهدافه (٧١).

فالدين يمد الفرد بالشعور بالتماثل والتآلف والترابط بين المؤمنين ، كما أن الروابط العاطفية التي تربط بين المؤمنين تحل محل الروابط الأسرية والصداقات القديمة (٧٢) . بل إن له من الآثار ما هو أبعد من ذلك إذ يساهم في عمليات نضج الأفراد وتطور شخصياتهم (٧٢) ، حيث هو عنصر ضروري لتكميل وتنمية قوة الإرادة وإحياء وتكوين البواعث والدوافع الفعالة ويدرّع الأفراد بأقوى الوسائل لمقاومة عوامل اليأس والضعف (٢٤) . ويضاف إلى هذا أنه يخدم صاحبه من حيث كونه رمزاً للحالة أو المنزلة الإجتماعية التي لابد أن تحوز احترام المجتمع وتقديره \*\*\*\*\*\*\*(٥٠) .

ومن وظائف الدين النفسية الجديرة بالملاحظة ، وهي ذات صلة بما سبق الجديث عنه من الوظائف الأخرى ، أنه يقوم برفع عبء أو حمل اتخاذ القرار عن كاهل المتدين ويحيله على الآلهة (الله) ، مما يحقق راحة لدى كثير من المؤمنين لمعرفة أن المسئولية في القرار الهام لله وليس للأفراد أنفسهم (٧٦) . فالدين صمام الأمان لأعماق النفس الإنسانية ومصدر الراحة والطمانينة من مخاوف المستقبل وما بعد الموت (٧٧) .

أما عن الوظائف الاجتماعية للدين فهى لم تكن بأقل أهمية من الوظائف النفسية الفردية . فالدين يدعم القيم والعادات ، ويتضمن حزاءات أحلاقية لضبط اتصال الأفراد بعضهم ببعض مما يحقق الثبات والأستقرار الإجتماعي والمحافظة على النظام الإجتماعي والتوافق معه (٢٨٠) . وهو حين يقوى الرابطة الدينية ، يحقق التماسك والتضامن والتكافل والتكامل الإجتماعي من حلال المشاركة في القيم والمعتقدات والممارسات الدينية (٢٩٠) .

إلا أن من أهم وظائف الدين الإجتماعية كونه من أقوى وأهم وأنجح وسائل " الضبط الإجتماعي " الذي هو ضرورة حتمية للحياة في الجماعة ، إذ

لابد من قانون ينظم علاقات الأفراد ، ويحدد حقوقهم وواجباتهم . وهذا القانون لاغنى له عن "سلطان " نازع وازع يكفل مهابته فى النفوس ويمنع انتهاك حرماته فالإنسان بصفة عامة فى حاجة إلى رقيب أخلاقى يوجهه لخير الإنسانية وهذا الرقيب هو العقيدة والإيمان ذات السلطة الروحية التى تفوق قوة القانون الوضعى وأحكامه (٨٠٠) .

وقد أدت الاحتلافات الواضحة في محاولات تعريف "الضبط الإحتماعي " إلى اتساع مجاله . غير أنه يلاحظ على هذه الاختلافات أنها في الغالب شكلية وتقوم على التمييز بين الشيء ونقيضه ، لذلك فهي ثنائية . فهناك من يميز بين وسائل الضبط التي تعتمد على القسر والقهر لإحبار الفرد على اتباع أنماط السلوك المقرر وتوقيع العقوية على من يخرج عن هذا السلوك ، ووسائل الضبط التي تعتمد على المناقشة والإقناع والتوجيه والإرشاد .

ويميز فريق آخر بين الوسائل التى تتخذ شكل النظم الاجتماعية والوسائل غير النظمية التى تصدر بشكل تلقائى دون أن يكون لها معايير دقيقة ثابتة . وفريق ثالث يفرق بين الوسائل الرسمية التى تشرف عليها هيئة متخصصة تراقب سلوك أعضاء الجماعة ومدى توائمها مع الأنماط السلوكية العامة وقواعد الأحلاق والقيم الاجتماعية والثقافية و تطبق عليهم الجزاءات الملائمة ، والوسائل غير الرسمية التى يستخدمها المجتمع ولا يرتبط تطبيقها بجماعة معينة بالذات تعتبر مسئولة عن ذلك التطبيق نيابة عن المجتمع ككل . ورأى أحمد أبو زيد أن الاختلافات بين هذه التعريفات ليست حوهرية ومن شم يمكن التقريب بينها بسهولة ، إذ ليس هناك التعريفات ليست جوهرية وعن النظمية وبين الوسائل الرسمية وغيرالرسمية ، ومن ثم بين الوسائل التى تعتمد على الإقناع ثم بين الوسائل التى تعتمد على الإقناع والمناقشة والتوجيه والإرشاد (١٨) . وعلى كل ، فالضبط الاجتماعي نظام هادف يعمل على ضبط سلوك الأفراد للتوافق والتواؤم مع سلوك الآخرين في نطاق القيم والنظم المقررة في ذلك المجتمع .

وكما هو واضح من هذا التعريف فالضبط الاجتماعي مؤسس على تنظيم العلاقات ، فكل نسق داخل الجحتمع كالنسق السياسي والديني والبتربوي والاقتصادي يضم في داخله نظاماً رمزياً للسلوكيات (٨٢). وهذا يتفق مع ما قاله نادل عن مفهوم الضبط الاجتماعي ومايتضمنه من فكرة التنظيم وفرض

القيود على السلوك الاجتماعي مما يجعل من كل علاقة اجتماعية أو كل فعل اجتماعي يمكن أن يعتبر بشكل أو بآخر عاملا من عوامل الضبط الاجتماعي أو على الأقل له صلة بمسألة الضبط مما يوسع ميدانه عن ميدان القانون رغم أنهما يؤ ديان نفس الوظيفة (٨٣).

والدين يقيم في كل إنسان رقيبا على نفسه في سلوكه ويخلق الوازع الداخلي ويجعل المرء في كل حركة من الداخلي ويجعل المرء في كل حلحة من خلجات فكره ، وفي كل حركة من حركات جسمه مستشعرا الخوف من خالقه من أجل ذلك كانت الضوابط الأخلاقية هي أهم ما عنيت به الأديان السماوية جميعا ، فالدين هوالذي يحدد القواعد الأخلاقية التي تسير عليها الجماعة ، ويقوى النظام الأخلاقي في المجتمع (١٤٥) . مما جعل بعض العلماء يجمعون الأخلاق والفضيلة والدين في قالب واحد وكأنهما شئ واحد ، وهما غالبا ما يظهران كجزء متكامل مع الدين (٥٥) .

ومما تقدم ذكره يتضح أن الدين يعمل لخير الفرد والمحتمع بإثارة نشاط الأفراد وتقوية إرادتهم وتنظيم فعاليتهم مما يحقق الخير لهم حيث الطمأنينة والأمان وخير المحتمع بحفظه وبقائه واستمراريته.

ما قامت دراسة تهتم بالدين في مختلف المحالات الإجتماعية والأنثروبولوجية والفلسفية إلا واتجهت باهتمام صوب محاولة التمييز بين السحر والدين ومعرفة العلاقة بينهما (٨٦). ومن جملة هذه الدراسات نستطيع أن نقول أن السحر جزء لايتحزأ من الدين ، وهما مصدران عن أصل واحد ويسيران في العادة دائما جنبا إلى جنب لذا ينبغي ألا نزعم أنه قد كان عصر ساد فيه السحر ثم أعقبه عصر ساد فيه الدين (٨٥).

ويمثل كل من الدين والسحر طريقة لسلوك الأفراد في علاقتهم بالقوى فوق الطبيعية ، لذلك فالتمييز بين السحر والدين يتم من حيث أحوال سلوك المؤمنيين (^^^). التي تتراوح بين ثقة الإنسان في السيطرة على الطبيعة بصورة مباشرة بمعرفة قوانينها وبين الاعتراف بالضعف والعجز الإنساني في السيطرة عليها بصورة مباشرة (^^^).

وصور حون بيتى John Beatti التفكير السحرى على أنه في حوهره تفكيراً رمزياً تفكير رمزى وينحصر في مبدأين أساسيين هما: "الشبيه ينتج الشبيه" وهو القائم على قانون التشابه أو التماثل، والمبدأ الثاني "الجزء يقوم مقام الكل" وهو القائم على قانون الاتصال أو التلامس (٩٠٠). وعلى الرغم من

تواحد الدين والسحر في الغالب في آن واحد إلا أن كل منهما يخدم وظائف مختلفة عن الآخر ، لذا كان من الأهمية عند دراسة الدين أن نعرض لبعض أوجه التشابه والاختلاف بينهما .

أما عن أوجه التشابه بينهما فكل منهما يرتكز على الإيمان بوجود قوى عليا ، وهما كذلك محاولة جادة لحل مشكلات أساسية تواجه الناس فهما نشاط شعائري (٩١) .

أما عن أوجه الإختلاف فهى تتلخص فى أن: الدين يعتمد على مجموعة منظمة من المؤمنين يسودهم تنظيم خاص بهم ، أما السحر فلا يسوده تنظيم ولا جماعة . وكذلك بمثل الدين نسقاً من الأخلاق يحكم السلوك ، والسحر لا يسوده أخلاق ولا تنظيم أخلاقى . وتبدو للدين شعائر وطقوس ذات معنى ، فى حين أن شعائر السحر لا معنى لها أو هكذا تبدو . وتتم شعائر وطقوس الدين بانتظام يوميا أو أسبوعيا أو شهريا أو سنويا ، بينما شعائر السحر تتم تبعاً لأوقات الأزمات .

وكذلك تشمل وظائف الدين كافة أفراد المجتمع أو البناء الاجتماعي ، أما وظائف السحر فتشمل الفرد وليس المجتمع . كما أن المشاركة في الدين مفتوحة والقائد يقود الجماعة لإنجاز الطقوس ، أما القائد في السحر فهو واحد بمفرده والآخرون سلبيون في هذه الشعائر والطقوس لعدم معرفتهم إياها (٩٢) .

والواضح أن السحر أنانى فى جوهره ، والدين يقر الغيرية بل ويقضى بها . كما أنه يحاول قسر الطبيعة ، والدين يبتهل إلى الله ابتهالا يرجو فيه الملد والعطاء ، وهو أيضا يتم فى وسط نصف مادى ونصف روحى لأن الساحر يتحه إلى شخص ، والدين يستمد قوته الكبرى من ذات الله . ومن ثم لا محال لاشتقاق الدين من السحر ، بل نرى فى الدين بقية من السحر ونرى فى السحر خاصة شيئا من الدين الدين .

وعلى الرغم من تحديد كثير من أوجه الشبه والاختلاف بين الدين والسحر ، إلا أن الفرق بينهما لازال غير واضح تماما في كثير من المحتمعات البدائية ، وبالتالى في كثير من الكتابات الأنثروبولوجية والاجتماعية . وقد أدى هذا الغموض إلى تضارب الآراء حول ما يمكن اعتباره سحراً وما يصح إدخاله ضمن دائرة الدين .

ونشير هنا لموقف كل من جيمس فريزر واميل دوركايم فبينما يرى فريـزر أن الاجتماعات الدورية التى تقيمها العشائر الطوطمية وتمارس فيها الطقوس بهدف إرضاء الطوطم Totem والتقرب إليه شم ذبحه وأكل لحمه لإكتساب صفاته وحصائصه تندرج هذه الممارسات والطقوس تحت الممارسات السحرية وتخرج بذلك عن مجال الدين لأنها لاتتعلق بالكائنات الروحية نظرا لأن الطوطم ليس إلا حيوان أو غيره مما تعتقد أفراد العشيرة أنها انحدرت منه ، والغرض من هذه الطقوس هو تقوية الروابط التى تربطهم به .

أما اميل دور كايم فيرى أن الممارسات الطوطمية ممارسات دينية لأنها تتعلق بالكائنات المقدسة ( الطواطم ) حتى وإن لم تكن كائنات روحية ، كما أنها تمارس على المستوى الجماعي نظرا لأن جميع أفراد العشيرة يشتركون فيها ، بالإضافة إلى أنها تهدف في آخر الأمر إلى صالح الجماعة ككل (٩٤) .

ورأى حون بيتى أنه لا يمكن التمييز بوضوح بين الدين والسحر لأن الاختلاف بين فكرة القوة السحرية في الأشياء وفكرة الروح الشخصية في الأشياء اختلاف أكبر من أن يمثل اختلافاً في الدرجة . والمعتقدات والممارسات التي نطلق عليها الطوطمية تقع عند الخط الفاصل بين السوى واللاسوى . والطوطم كما هو لدى سكان أستراليا الأصليين يمثل نوعاً من القوة الروحية وهذا هو هدف الاعتقاد الطوطمي ومن أجله تقام الشعائر و المراسم الخاصة (٩٥) .

ومع أن كلمة الطوطم تشير إلى وجود علاقة معينة بين الإنسان والحيوان تستتبع قيام معتقدات وممارسات ذات طابع ديني فليس لها علاقة من هذا النوع تشير إلى وجود النظام الطوطمي .

ويشير الأنثروبولوجيون عند حديثهم عن المجتمع الطوطمي إلى المجتمع المقسم لعدد من الجماعات أو العشائر. وتعتقد كل عشيرة بأن أفرادها ينحدرون من صلب طوطم معين ( في الغالب يكون نوعاً من الحيوانات أو النباتات وفي حالات نادرة من الجمادات ) يكون بمثابة المؤسس الأول والحقيقي لعشيرتهم ، وبذلك يصبح معبودا لهم ، ويسودهم الأعتقاد بوجود روابط وقرابة من جميع أفراد الطوطم يصبح معبودا لهم ، ويسودهم الزواج بين أفراد الطوطم الواحد ، ومن ثم يسودهم نظام الزواج الخارجي - إلا أن هذا ليس دائما - ويحرم قتل الطوطم أو الإعتداء عليه ، ولكن يحق لأفراد العشيرة أن يتناولوا لحمه في طعامهم في مناسبات شعائرية

معينة لاكتساب الخصائص المستحبة التي يتميز بها الطوطم . والعلاقة ليست قائمة بين فرد معين وحيوان معين بالذات ، بـل بـين العشـيرة ككـل وجميع أفراد فصيلـة معينة مثل ( جميع الأسود أو التماسيح ) .

ويقع على أفراد العشيرة التزامات معينة على جميع أفراد الطوطم الواحد بضرورة التماسك والتضامن حتى وأن لم يكن يعرف بعضهم بعضا ، كما أن هذه العضوية في الطوطم تنتقل معه من مكان لآخر بحيث تعرف القبائل المختلفة نسب أي شخص والقبيلة التي ينتمي إليها من مجرد معرفتهم للطوطم الذي يتبعه (٩٦).

راعتمد دوركايم في تحليله أساسا على المادة التي جمعها من مجتمع Arunta ، وقدم في البداية تفسيراً احتماعاً ورأى أن الطواطم رموز ترمز للجماعة وللقيم التي تستخدم كهدف للشعائر والطقوس ، فالطوطم لدى دوركايم يمثل شعاراً أو علما للعشيرة (٩٧) .

ورأى برحسون أن طبيعة الحيوان تتركز فى صفة واحدة وهى فرديته ونوعه حيث أنهما شئ واحد . أما معرفة الإنسان تتمثل فى تميزه عن غيره من الناس وهذه تشمل الملامح الفردية . وقال أن الطوطمية ليست عبادة الحيوان رغم أنها تتضمن معاملة الإنسان لنوع من الحيوان أو النبات أو الحماد معاملة فيها إحلال ، وهذا ليس عن الدين ببعيد .

وتساءل هنرى برجسون عن معنى قول أهل القبيلة أنهم "كانجور" مثلا ، ورأى أنه لو قلنا أن للبدائى منطقاً خاصاً فهذا تسرع كبير ، حيث أن كلمة (هو) لها معانى شتى يصعب علينا نحن المتحضرين تحديدها فكيف نفهم المعنى الذى يقصده البدائى ؟ وحين يتحدث البدائى للطوطم وحين يعامله معاملة الإنسان كيف يتعامل معه ؟ هل الطوطم مجرد شعار بدائى ؟ ورأى أن هذه مبالغة فى الاتجاه المضاد . والحقيقة أن الطوطم يقع فى الوسط بين هاتين الحالتين العبادة ومجرد رمز وتسمية للقبيلة أو العشيرة (٩٨) .

وأضاف أحمد الخشاب متحدثاً عن النظام الطوطمي بأنه نظام ديني قائم على اعتقاد أفراد عشيرة واحدة أنهم منحدرون من أصل طوطم واحد ويسودهم رابطة قوية تقوم على الترابط المعنوى وليس على القرابة البيولوجية (٩٩).

وذكر برجسون أن الإعتقاد في السحر جعل الإنسان يعتقد في الأوراح والمانا Mana ، ولما كان لكل منا روح هي جوهر ألطف من جوهر الجسد ، خلع

الإنسان على الطبيعة الحياة ، فكان لكل شيء كائن روحي غامض يرافقه ، ولما آمنت الإنسانية بهذه الأرواح أحذت تعبدها . وهناك إذن فلسفة طبيعية هي الروحية الكونية Animism . ومنها خرج الدين (١٠٠٠) .

" فالانيميزم " أو المذهب الحيوى الذى بنى عليه تايلور نظريته المشهورة يقصد به أن ينظر الإنسان إلى كل مظاهر الطبيعية حوله (حيوانات - بحادات ) على أنها مليئة بالحياة الشخصية الشخصية على كل مظاهر الطبيعة فالانيميزم هي النزعة إلى إسباغ الحياة الشخصية على كل مظاهر الطبيعة المختلفة ، وبهذا المعنى تعتبر خاصية من أهم خصائص الشعوب الفطرية ولكنها تظل ملازمة للإنسان في ارتقائه وتطوره بمعنى أنها عنصر ثابت من عناصر الفكر البشرى يتصف بالديمومة والاستمرار (١٠١١).

فالكون كله حى وله روح وهذا اعتقاد فطرى غريزى (١٠٢) تم التصريح به في الدين الإسلامي أرقى وأسمى الأديان وتوجد كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية (١٠٢) التي تدل على هذا الأعتقاد ، نذكر منها قول الله تعالى فوإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم (١٠٤).

وهذا دليل قاطع على وحود نوع معين من الحياة في كافة المظاهر الكونية الطبيعية سواء أطلقنا عليها روح أو نفس كما أطلق تايلور، أو أطلقنا عليها قوة أوطاقة كما أطلق علماء الطبيعة وأيا كانت التسمية فهذه الأرواح وحدت في أشكال كثيرة مختلفة كأرواح الأنسان والحيوان والسحرة والعرافين والملائكة والالهة (١٠٠٠).

فالروح أساس وجوهر الانيميزم (١٠٦). والمانا لم تكن الاعتقاد في وجود الأرواح ، وإنما هي قوة خارقة ليست شخصية ذاتية . وأخذ الأنثروبولوجيون برأى ماريت R.R.Marett ) وهي أول من استخدمت هذه الكلمة واستعارتها من اللغة المالينزية والبولانيزية .

والمانا تشمل معنى واسع يستخدم للدلالة على نوع من الفاعلية غير الشخصية التي تنفذ للعالم، وقد تكون مركزة في كثير من أشخاص أو أشياء، وهي تشبه تماما الكهرباء أو نوع من القسوة المحركة التي توجد في كثير من الأشياء، وتمثل قوة روحية غير مادية مميزة عن القوة الفيزيقية (الطبيعية)(١٠٧).

وأضاف Hammond نوعا ثالثا من القوى فوق الطبيعية وهمى الإنسانيات Humans أوالقوى الإنسانية الخاصة بالإنسان وهذه تمكننا من تفسير وتعليل حالات كثيرة حيث يشعر الأفراد أنهم يجتازون الأشياء أو يحققون أشياء تفوق العادة ، ليس عن طريق الاقتراب من أصل أو مصدر حمارجي وأنما من حلال قواهم فوق الطبيعية (١٠٨).

وكثير من الثقافات تتضمن نوعا من مفهوم الروح الحارسة أو الحامية Guardian Spirit ، حيث يقيم الشخص علاقة خاصة مع الروح التي تعطى لــه القوة وتمكنه من المعرفة وتمده بالعلم وترشده وتحفظه وتحميه طوال حياته .

والبحث عن هذه الروح يمشل عنصراً جوهرياً ذا مغزى في الدين لدى ثقافات الهند في شمال أمريكا(١٠٩).

ورأى هوبل أن كل الأديان على اختلافها تشمل مظاهر واضحة من الانيميزم والمانا المانا المجانب الإيجابي للقوة الخارقة للطبيعة ورأت أن الجانب السلبي لهذه القوة يتمثل في التابو Taboo وأضافت أن كل ما هو خارق للطبيعة في أي شكل من الشكلين السابقين (١١١) يتميز دائما بشيئين وهما الخاصية السلبية الممثلة في التابو و الخاصية الإيجابية الممثلة في المانا .

ورأى فرويد في. كتابه عن الطوطم والتابو أن أقرب ترجمة لكلمة تابو هي " الخوف المقدس " لأنها تجمع بين خاصية القداسة التي تتمتع بها الأشياء التي تعتبر ( تابو ) وبين التحريمات والقيود التي تفرض على الناس إزاء هذه الأشياء ذاتها .

وتختلف قيود التابو عن القيود الرتيبة في أنها لاتصدر عن أمر إلهي ولكن الناس يفرضونها بأنفسهم على أنفسهم ، وتحريمات التابو تحريمات قاطعة ، ولذا فإن حرق التابو يستتبع بالضرورة توقيع العقوبة و الجزاء ضمنيا ، وإن كان هناك حالات يتولى المجتمع ذاته توقيع العقوبة على المعتدى فيها ، على اعتبار أن خرق التابو يلحق الأذى ليس بالشخص المعتدى وحده وإنما بالمجتمع ككل (١١٢).

وقد اعتمدت الباحثة على تصنيف هنرى برحسون للدين حين أطلق على كل من ( السحر والمانا والتابو والانيميزم والطوطمية والأرواح ) الدين السكوني واستند في تسميته هذه على كون الدين السكوني أو الإستاتيكي يحمل الفرد على التشبث بالحياة رغم إدراكه العقلي بحقيقة الموت وهو لايحدث نموا في الشخصية وفي دوافع الذات البشرية ، ويربط الإنسان بالمحتمع فهو دين وجد لإتقاء الأخطار التي يتعرض لها العقل (١٦٣).

أما النوع الثاني وهو الدين الحركسي أوالديناميكي فهو ليس في الحقيقة امتداداً للدين السكوني ، ولا يمكن كما يظن البعض إمكانية الانتقال من السكوني للحركي في حلقات تدريجية وخطوات متتالية .

كذلك الأحلاق السكونية والحركية ، فالأحلاق الحركية ليست نهاية عددية كمية للأحلاق السكونية . فالأحلاق الحركية والدين الحركي ليسا من خلق المحتمع بل من إبداع أفراد ، ويسيرون بالإنسانية إلى الأمام وهؤلاء هم الصوفية حملة الوثبة الحيوية ومكملوها (١١٤).

فالدين الحركى يشمل التصوف بأنماطه المحتلفة ، التصوف الشرقى واليونانى والمسيحى والإسلامى وغيره ، وإذا أمعنا النظر فى التصوف وصورته لوحدنا ثمة توافق عجيب بين رؤى المتصوفة على إختلاف مذاهبهم وتعدد نظرياتهم . ونرجع أو نعلل هذا لوحدة الهدف وهو الله حيث يعتقد الصوفية أنهم على اتصال به (١١٥).

ويمثل الدين الحركى الانفعال الذى هو هزة عاطفية فى النفس وإثارة للإرادة القوية التى تدفع الإنسان للأمام (١١٦) لذلك فهو يمثل تجربة روحية ( تجربة صوفية ) ذاتية قد لا ترقى إلى مرتبة الدليل الموضوعى ، منبعها الحدس ، غايتها الاتصال بالله لا التشبث بالمجتمع ، تجعل الإنسان فوق الإنسان ، وسيلتها الانفصال عن كل شئ لا التعلق بالحياة ، حوهريا " فعل " ومن ثم كان المتصوفة الحقيقيون رجال عمل هم " المرافقون الله " هم القدوة . فالتصوف الحقيقى يمتزج فيه النظر والعمل وتختلط فيه الإرادة البشرية بالإرادة الإلهية حتى يكون كل فرد إنسانا إلهيا . والتصوف فى صميمه فعل و خلق وحب . لذا يحقق الدين الحركى الطمأنينة والسكينة كالدين الساكن بشكل أسمى وأرقى (١١٧) .

ومن هذا المنطلق نتناول دراسة التجربة الصوفية من المنظور الانثروبولوجى كتجربة دينية بعناصرها المختلفة لمحاولة التعرف على طبيعتها وعناصرها بخصائصها المختلفة وهل لها نفس عناصر التجربة الدينية أم هناك أختلاف بينهما ؟

## هوامش ومراجع الفصل الثاني

- سورة الكافرون آيه ٦ .
- (٢) محمد عبد الله دراز: الدين ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، المرجع السابق ، ص ٢٤ ، ٢٦ .
- (٣) فاروق إسماعيل: دراسة أنثروبولوجية في منطقة باو ، دار النشر الجامعي ، ١٩٨٠ ، ص ١٤٩ .
- (٤) سلوى على سليم: الإسلام والضبط الإجتماعي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 19۸٥ م ، ص ١٦٤ .
- (5) Wallace Anthony, F. C. Op. Cit, P. 126.
- (6) Parsons, Talcott, 1949 The structure of social Action, The Free press, Illinois, P. 429.
- (٧) أحمد زكى بدوى: معجم مصطلحات العلوم الإجتماعية ، مكتبة لبنان بيروت ، ١٩٧٧ ، ص ٣٥٣ .
- (8) Milford, Spiro E: "Religion, Problems of Dfinition & Explanation, In Anthropological Aproaches to The Study of Religion, By Michael Banton, 1963 Tavis tok Publications, pp. 85 108 P. 950.
- (9) Hiebert, Paul G. 1976: Cultural Anthropology, J. B. Lippincott Company, Philadelphia, New York, San Jore, Toronto. P. 371.
- (10) Taylor, Robert B.: Introduction to cultural Anthropology, Allyn & Bacon, INC. Boston, P. 389.
- (١١) سير حيمس فريزر: العصر الذهبي ؛ دراسة في السحر والديسن ، ترجمة أحمد أبو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الجزء الأول ١٩٧١ ص ١٢٧ ، ٢١٨ .
  - (١٢) نفس المرجع السابق ، ص ٢١٨ .
- (۱۳) هنرى برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، ترجمة ســـامى الدروبــى وعبــد الله عبد الدائم ، الطبعة الأولى ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٤٥ .
  - (١٤) سير حيمس فريزر : المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

- (١٥) محمد عبد الله دراز: المرجع السابق، ص ٥٨.
- (16) Parsons, T., 1949, Op. Cit, P. 432.
  - (١٧) محمد عبد الله دراز: المرجع السابق، ص ٥٦.
- (١٨) محمد أحمد بيومى : علم الإجتماع الديني ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٨٥ ص ٢ .
- (19) James William, 1936: The Varieties of Religious Experience, The modern Library New York. P. 371.
  - (٢٠) محمد أحمد بيومي : المرجع السابق ص ٤ .
- (21) Ibid, P. 371.
- (٢٢) محمد أحمد بيومي : المرجع السابق ص ٤ .
- (23) Dea, .1966, The Sociology of Religion, Prentice Hall, INC. Englewood Cliffs, N. Jersey, P.24.
- \* ذكر لويس فارون Louis F. Faron أن العلاقات الإجتماعية في Mapuche تتشكل في الحقيقة من خلال مفاهيم التضاد أو المقابلة بين المقدس والمدنس، والخير والشر، والأسمى والأدنى واليمين واليسار. أنظر:

Faron, Louis: "Symbolic Values and Th Integration of Society among The Mapuche of Chile, in "Right & Left" by Rodney Ncdham, 1973, The University of Chicago Press, Chicago and London. 1973, P. 189: 195.

- (24) O, Dea, T, F., op. Cit, p. 20:21.
- (25) Spiro, M,: 1463, op. Cit, p.89.
- \*\* عبادة الله كما يفهمها دوركايم ، ما هي إلا عبادة حفية مقنعة للمجتمع ذاته .

See also, O Dea T, F., Op. Cit., P. 12.

- (26) Bayyumi Mohammed , 1981 , The Sociological Method of the study of religion Dar annahda al-Arabiya, Beirut, p 9.

  \*\*\* أحيانا يطلق على الشامانية في سيبريا الوحي والإلهام .
- (27) Hiebert, Paul G .: 1976, Op. Cit, P. 381.

  \*\*\*\* لم نستعمل كلمة الكرامات ، لأنها في المفهوم الإسلامي مقصورة على أهل الحق والصلاح وليست محرد تعبير عن كل " خارق " أو عمل " غير مألوف ".

(28) Weber Max, 1964: The Theory of Social and Economic Organization, Edited with Introduction by Talcott Parsons, Collier-MacMillan Ltd, London, P. 358,359.

(29) Ibid, P.365.

\*\*\*\*\* بمعنى أنها تختلف من شخص لآخر ومن وقت لآخر لدى الشخص الواحد ، تبعا لحاجاته ورغباته وظروفه فقيم الفرد وهو شيخ تختلف عن قيمه وهو كهل ... وعنها وهو غلام ... وهكذا .

(٣٠) فوزية دياب : القيم والعادات الإجتماعية ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٢١ ،

(٣١) نفس المرجع السابق ، ص ٣٩ .

(32) Lapiere Richard T., 1954: A Theory of Social control, MC Craw-Hill, New York, P. 135, 152.

\*\*\*\*\*\* من أمثلة القيم العامة لدى المصريين: أهمية الزواج ، سيادة الزوج على زوجته ، تفصيل الذكور على الإناث .

- (33) Wallace F. C. Anthony: Op. Cit., P. 102.
- (34) Ibid, P. 104.
- (35) Lexicon, 1981: Encyclopedia International Vol IS P. 479, Vol 15.
- (36) Taylor B. Robert, 1973, Op. Cit., P. 359.
- (٣٧)فاروق أحمد مصطفى : البناء الإَحتماعي للطريقة الشاذلية في مصر ، المرجع السابق ، ص ١٣٩ .
- (38) Firth R., 1995, Human Types, Menton Books, N. Y. P. 150.
- (39) Beatti J., 1968. Op. Cit., P. 238.
- (40) Haviland, William A., 1978: Cultural Anthropology, Second Edition, Holt Rinhart and WinsTon, New York, U.S.A. P. 505.
  See: Trimingham Spencer, 1968: Op. Cit. P. 54.
- (41) O'Dea F, Thomas, Op. Cit., P. 8.
- (42) Chapple, D. Eliote and Carleton Coon Stevens: 1947, Principles of Anthropology Henry Holt and Compay, N. Y., P. 485.
- (43) Keesing, Roger M., 1981, Op. Cit. P. 334.

- (44) Chapple and Coon, Op. Cit., P. 489. and See: Anthony F. C. Wallace, 1966: Op. Cit., P. 103.
- (45) Taylor, Robert, B. 1980, Op. Cit., P. 201, 202.
- (46) Parsons, Talcott., 1949, Op. Cit., P. 436.
- (٤٧) أخمد الخشاب : دراسات أنثروبولوجية دارالمعارف ، مصر ، ١٩٧٠ ، ص ٤٨١ .
- (48) See: A. R. Radclif Brown, Op. Cit., P. 72.

See: Parrons Talcot., Op. Cit., P. 72.

See: Taylar, Robert B., 1980, Op. Cit., P.201, 202.

أنظر : أحمد الخشاب ، المرجع السابق ، ص ٤٨١ .

: محمد عاطف غيث ، المرجع السابق ، ص ٢٩٦ .

: فاروق إسماعيل : المرجع السابق ، ١٩٨٠ ، ص١٦٩

- (٤٩) فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ١٩٨١ ، ص ٣٣ .
- (٥٠) إدوارد وليم لين : المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم . ترجمة عدلى طاهر نـور ، الطبعة الثانية ، ، دار النشر للجامعات المصرية القاهرة سنة ١٩٧٥ ، ص ٣٨٥ .
- (١٥) علياء شكرى: التراث الشعبي المصرى في المكتبة الأوروبية ، سلسلة علم الإحتماع المعاصر ، الكتاب الرابع والعشرون ، الطبعة الأولى ، دار الجيل للطباعة ، سنة ١٩٧٩ ، ص ٢٦٨ .
- (۵۲) محمد الجوهرى: علم الفلكلور: دراسة المعتقدات الشعبية الجزء الثانى الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ۱۹۸۰ ، ص ۱۰۲: ۱۰۲ .
  - (۵۳) نفس المرجع السابق ، ص ۱۰۲ : ۱۰۲ .
  - (٤٥) فاروق إسماعيل: المرجع السابق، ١٩٨٥، ص ١٤٩، ١٤٩.
    - (٥٥) محمد الجوهرى: المرجع السابق ، ص ٨٠.
      - (٥٦) سورة الإنسان ، الآية ٧.
      - (٥٧) نفس المرجع السابق ، ص ٧٨ ، ٨٣ .
- (58) Keesing, Roger M., 1981, Op. Cit., P. 335.
- (59) Bayyumi Mohammed Ahamed M., 1981, Op. Cit., P.13.
  - (٦٠) فاروق إسماعيل: المرجع السابق، ١٩٨٥، ص ٩ -
  - (٦١) مصطفى الخشاب: المرجع السابق ، ١٩٧٧ ، ص ٢٤٤ .

(٦٢) سلوي على سليم: المرجع السابق، ص ١٩٠٠

(٦٣) فاروق إسماعيل: نفس المرجع السابق ، ١٩٨٥ ، ص١٣٠

(٦٤) محمد أحمد بيومي ، نفس المرجع السابق ، ص٧٦٠ .

- (65) Robert, Keith A., 1984, Op. Cit., P. 54.
- (66) Ibid, P. 50.
- (67) Ibid, P. 56.

. See: O'Dea, Thomas F., Op. Cit., P.17.

- (68) Taylor, Robert B., 1973, Op. Cit., P. 397.
- (69) Taylor, Robert B., 1973, Op. Cit., P.124, 125.

أنظر: سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص١٧٠ .

(70) Parsons Talcott, "Motivation of Religious Believe and Behaviour" In Religion, Culture and Society, by Louis Scheider, 1964, John Wily & Sons Inc. New York. pp. 164, 167.

See: Haviland, William A., Op. Cit., P. 34.

See: Wallace, Anthony F. C., Op. Cit., P. 34.

- (71) O'Dea, Thomas F., Op. Cit., P. 14.
- (72) Robert Keith A., Op. Cit., P. 58.
- (73) Ibid, P. 59.

(٧٤) محمد عبد الله دراز ، المرجع السابق ، ص٩٠ .

\* \* \* \* \* وهذه الوظيفة ليست مقصودة في الحقيقة من قواد الدين أنفسهم .

(75) O'Dea, Thomas F., Op. Cit., P. 59.

See: O'Dea, Thomas F., Op. Cit., P.14.

See: Robert, Keith A., OP. Cit., P. 60.

(76) Haviland William A., Op. Cit. P. 350.

(٧٧) عامر النجار: التصوف النفسي ، المرجع السابق ، ص ٤٦٦ .

(۷۸) سلوی علی سلیم ، المرجع السابق ، ص ۱۸۳ .

أنظر : سامية خشاب ، المرجع السابق ، ص ١٠٩ .

: سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص ١٨٤ .

: فاروق إسماعيل ، المرجع السابق ، ١٩٨ ، ص ١٧١ .

: مصطفى الخشاب ، المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .

(79) Taylor Robert B., 1973, Op. Cit., P. 398.

See: Taylor Robert B., 1969, Op. Cit., P. 125.

: Wallac, Anthony F. C., Op. Cit., p. 26.

: O'Dea, Thomas F., Op. Cit., P. 112.

(٨٠) محمد عبد الله دراز : المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .

أنظر : قاسم بن صلاح الدين الحاتي الحلبي : السير والسلوك إلى ملك الملوك ،

صححه وحققه محمد عبد الشافعي ، دار الطبع والنشر القاهرة ، ص ٨ .

(٨١) أحمد أبو زيد: البناء الإجتماعي مدخل لدراسة المحتمع ، الجزء الثاني الأنساق ، المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(82) Scott John Paul, "Science and Social Control" In Control and Social Change, By John Paul Scott and Sarah F. Scott, The University of Chicago Press, Chicago. P. 3,7.

See: William G. Goode, 1978, The Celebration of Heroes: Prestige as Social Control System, California University Press, Brkly Los Angeles, P. 2.

See: Taylor Robert B., 1969, Op. Cit., P.100, 111.

أنظر : سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٨٣) أحمد أبو زيد ، المرجع السابق ، ص٤٤٤ ، ٤٢٤ .

(٨٤) سلوى على سليم ، المرجع السابق ، ص١٧٧ .

أنظر : ماكيفر ويبدج ، المرجع السابق ، ص٣٣٨ .

See: Trimingham, Spencer, 1968, The Influence of Islam upon Africa, Longmans Green And Co, London.

(۸۰) هنری برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، المرجع السابق ، ص ١١٨ .

(۸٦) هنری برجسون ، المرجع السابق ، ص ۱۵۹ .

(87) Malinowski, Bronislaw, 1954, Magic, Science and Rligion, Doubleday & Company. New York, p. 19.

See: Parsons, Talcott, 1964, Op. Cit., P. 165.

See: Johnstone, Ronald L., 1975, Religion and Society In

See : Johnstone, Ronald L., 1975, Religion and Society In interaction, Prentice-Hall. Englewood Cliffs, N. J. P. 24 See : Hammond, B. Peter, 1975, Cultural Anthropology, Second Edition MacMillian Publishing Co., New York, P. 307.

See: Hoeble, E.Adamson, weaver Thomas, 1979, Anthropology and the human Experience, Fith Edition, Mc Craw-Hill P. 554.

أنظر : سير حيمس فريزر ، الغصن الذهني ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ . أنظر : محمد أحمد بيومي ، المرجع السابق ، ص ٤٣١ ، ٤٣٢ .

- (88) Hoebel, E. Adamson, Weaver Thomas, Op. Cit., P. 554.
- (89) Malinowsky, Bronislaw, Op. Cit., P. 19.
- (90) Beatti, John, 1968, Op. Cit. P. 66.

أنظر: سير حيمس فريزر ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

- (91) Johnstone, Ronald L., Op. Cit., P. 23.
- (92) Robert, Keith A., Op. Cit., P. 67.

(٩٣) هنري برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، ص ١٦١ .

(٩٤) سير جيمس فريزر: المرجع السابق، ص ٢٠٢، ٢٠٤.

(95) Beattie, J., Op. cit., p. 220.

(٩٦) سير جيمس فريزر: المرجع السابق، ص ١٢٣، ١٢٤.

(97) Beattie, J., Op. cit., P. 220.

(۹۸) هنری برجسون ، المرجع السابق ، ص ۱٦٧ .

(٩٩) أحمد الخشاب ، دراسات أنثروبولوجية ، المرجع السابق ، ص ٤٨٤ ، ٤٨٤ .

(۱۰۰) هنری برجسون ، المرجع السابق ، ص ۱۹۲ .

(١٠١) أحمد أبو زيد: تايلور ، المرجع السابق ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ .

(۱۰۲) هنری برجسون ، نفس المرجع السابق ، ص ۱۶۲.

(١٠٣) حديث صحيح: أن رسول آلله صلى الله عليه وسلم مرّ على حبل أحد فقال: هذا أحد حبل يحبنا ونحبه . أحرجه مسلم والترمذى . وقال أهل العلم لايكون الحب إلا عن مدرك له معرفة ونوع من الحياة .

أنظر : ابن رجب الحنبلي ، من علماء القــرن الشامن الهجـرى ، جــامع العلوم والحكم ، الطبعة الأولى ، دار الريان ، ١٩٨٧ ، ص٣٦٥ .

(١٠٤) سورة الإسراء آية ٤٤.

(105) Heibert paul G., 1979, Op. Cit., P. 381.

(106) Hoebel Adamson E., Thomas Weaver, Op. Cit., p. 538. See: Taylor Robert B., 1973, Op. Cit., P. 409.

(107) Marett R. R., 1914, The Threshold of Rligion, Second dition, Methuen & Co. Ltd. London, P. 104,105. See: Hobel Adamson E., Thomas Weaver, Op. Cit., P. 539.

(108) Taylor Robert B., 1973, Op. Cit., P. 391.

(109) Taylor Robert B., 1969, Op. Cit., P. 120. See: Taylor Robert B., 1973, Op. Cit., P. 392. See: Keesing, Roger M. Op. Cit., P. 335. See: Malinowski, Bronislaw, Op. Cit., P. 77.

(110) Hoebel Adamson E., Thomas Weaver, Op. Cit., P. 537.

(111) Marett R. R., Op. Cit., P. 110.

See: Hoebel Adamson E., Thomas Weaver, Op. Cit., P. 556.

See: Wallac, Anthony F. C., Op. Cit., P. 61.

See: Marett R. R., Op. Cit., P. 99.

(۱۱۲) سير جيمس فريزر: المرجع السابق، ص١٣٠.

(۱۱۳) هنري برجسون ، المرجع السابق ، ص۲۰۰۰

(۱۱٤) هنري برحسون ، المرجع السابق كلام المترجمان ، ص١١.

(١١٥) نفس المرجع السابق ، ص١٠٠

(١١٦) نفس المرجع السابق ، ص٥٠.

(۱۱۷) زکریا إبراهیم : برجسون '. دار المعارف ، مصر ، ۱۹۵۲ ص ۲۰۱ . أنظر : هنری برجسون : المرجع السابق ، ص ۲۲۰ .

## الفصل الثالث التصوف والطرق الصوفية

#### تعريف التصوف:

لم يسبق أن دار جدال ونقاش حول موضوع بقدر مادار حول التصوف والطرق الصوفية ، ففى البداية وقع خلاف كبير حول التصوف كلفظ وأصله ومصدره واشتقاقه ، وقد حاول المهتمون بالتصوف من العرب والمستشرقين الوصول الى المعنى الأصلى له ، فقيل انه اشتقاق من الصوف ، وقيل انه من الصفاء ، والبعض اعتبره نسبة الى أهل الصفة ، والبعض الآخر قال انه نسبة الى الصف الأول ، ونحن نميل الى ما ذهب اليه ابو القاسم القشيرى اذ قال أن اسم التصوف لم يشهد له من حيث العربية قياس أو اشتقاق والأظهر فيه أنه لقب .

واننا في هذا البحث لسنا بصدد الاهتمام بالتصوف كلفظ وانمانقصر اهتمامنا على التصوف كمفهوم باعتباره تجربة روحية من حلال التعرف على خصائصه ومبادئه وأهدافه ووظائفه التي تعمل على حفظ كيانه وهيكله كظاهرة اجتماعية حية لعبت ادوارا خطيرة في حياة المجتمع الاسلامي ولا تسزال تلعب دورها حتى الآن.

وقد أجمع الصوفية في كل العصور على أن تجاربهم الروحية أمور تستعصى على الوصف وتعلو على التعبير فلم يحاولوا ان يضعوا لها تفسيراً أو تعليلاً ، وانما وصفوا ما أدركوه أو شاهدوه بأنها امور وجدانية ذوقية لا تفى اللغة بالتعبير عنها أو ترجمتها بالألفاظ ، ولكن هذا لم يقف حائلاً دون محاولة بعضهم وضع تعريفات للتصوف من حيث هو حياة روحية خاصة ، والصوفى من حيث كونه انسانا يحيا هذه الحياة .

وبالنظر الى التعريفات التى وضعت للتصوف نجد أنها لا تعد ولا تحصى لذلك سوف نكتفى هنا بذكر أشهر هذه التعريفات لالقاء الضوء على التصوف كمضمون ومنها قول سهل التسترى: ان التصوف ليس رسماً ولا علماً ولكنه خلق. وقال السرى السقطى: التصوف تمام الأدب(١). وقال أبو محمد الجريرى: التصوف هو الدحول في كمل خلق سنى والخروج من كل

حلق دنى . وقال الكتانى : التصوف حلق فمن زاد عليك فى الحلق زاد عليك فى الحلق زاد عليك فى الصفاء . وقال الشبلى : التصوف الانقطاع عن الحلق والاتصال بالحق (٢) . وسئل سمنون عن التصوف فقال : ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء . وقال معروف الكرخى : التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الحلائق . وقال عمرو بن عثمان المكى : التصوف أن يكون العبد فى كل وقت بما هو أولى فى الوقت (٢) . وقال الجنيد : التصوف أن يميتك الحق عنك ويحييك به (١) . وقال الجيلانى : التصوف هو الصدق مع الحق وحسن الخلق مع الخلق مع الخلق أولى أن يكون العبد فى عنك ويحييك به (١) .

ويتضح من هذه التعريفات أنها شخصية وليدة تجارب ذاتية ومن ثم تختلف من صوفى لآخر ، لذلك تكمن قيمة هذه التعريفات فيها مجتمعة فهى بمثابة الأجزاء التي يتألف منها البناء الكلى للتصوف كمضمون .

وقد تم تصنيف تعريفات التصوف الى ثلاث مجالات: مجال يربط التصوف بالسلوك أو الأخلاق ومجال يربطه بالنسك وصور العبادات، وينصب الاهتمام في هذا المجال على الجانب العملى المتمثل في الطقوس والشعائر الدينية مع تحقيق حوهرها الروحي الحيوى، والمجال الثالث يربط التصوف بالمعرفة والمشاهدة، وهو يولى عناية فائقة بالجانب النفسي والعقلي في التصوف .

ومن التعريفات المختلفة للتصوف يتضح اتصال التصوف - باعتباره محالا للحياة الروحية - اتصالا وثيقا بمحتلف العلوم كالأخلاق والنفس والفلسفة والاحتماع .

وكان للجانب الأخلاقي في تعريف التصوف النصيب الأكبر من اهتمام المتصوفة وغيرهم من الباحثين. وقد شاع هذا الاتجاه في الشرق والغرب قديما وحديثا حتى وصف التصوف بأنه علم للأخلاق وقد اضاف البعض بأنه أيضا علم للنفس، اذ هو اشد ما يكون لمعرفي النفس التي تصدر عنها الأخلاق وذلك أن ارتباط التصوف بالمعرفة والمشاهدة ورؤية القلب وانفتاح البصيرة جعله ذا علاقة وثيقة بالتجربة النفسية (٢) فالتصوف هو علم الرياضات النفسية والمواجيد القلبية والأحكام الباطنية (٨) حتى أطلق البعض على الصوفية أطباء النفوس ومرشدي الأخلاق. وقال أحمد محمود صبحي: اننا لن نجانب الحق اذا قلنا أن التحليل النفسي قد استعار من التصوف بعض وسائله في التقويم والعلاج (٩).

وعلى الرغم من أهمية الاتجاهين الأخلاقي والنفسي في تعريف التصوف الا أنهما لا يعبران عن مفهوم التصوف تعبيرا دقيقا مما جعل البعض يطلبق عليه

الفلسفة الروحية في الاسلام من حيث أنه فلسفة للحقائق الالهية بجانب كونه علما للنفس الانسانية والاخلاق الدينية (١٠). كما قال التفتازاني أن التصوف فلسفة حياة تهدف الى العرقي بالنفس الانسانية أخلاقياً (١١). وأعطى البعض للتصوف مجالا اوسع باعتباره طريقة حياة لعديد من الناس بما تشمله هذه الطريقة من فكر وسلوك وعاطفة (١٢).

وقد عرف عن الصوفية أنهم قوم اجتماعيون هدفهم بناء حياة سعيدة للفرد في الدنيا والآحرة وطريقهم في ذلك العمل الصالح، وقال ابراهيم الدسوقي في هذا النطاق لا يكتمل مقام الصوفي حتى يكون محباً لجميع الناس مشفقاً عليهم، ساتراً لعوراتهم فالتصوف يهدف الى اقامة مجتمع أحلاقي يسوده المحبة والسعادة والخير (١٣).

وثما تقدم ذكره يتضح مدى اتسع محال التصوف وبالتالى صعوبة الوصول الى تعريف شامل يمكن أن يطلق على التصوف كمضمون ، فالتصوف ينصرف الى عديد من المعانى وان كانت جميعها لا تختلف فى الغاية الا أنها تتنوع تنوعاً كبيراً ، ويرجع هذا التنوع الى ما سبق ذكره من كون التجربة الصوفية تجربة شخصية ذاتية .

وكل هذه المعانى على اختلافها تندرج تحت المفهوم الشائع لدى االمتصوفة وهو المتمثل في مقام الاحسان وهو المقام الثالث في الحديث الشهير عن عمر رضى الله تعالى عنه عندما أتى جبريل ليعلمهم دينهم وسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاسلام والايمان والاحسان وقال عن الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ، وفي هذا المقام يتضح التصوف واسسه ومنهجه وهدفه المتمثل في التقوى والاخلاص ومراقبة النفسس ومحاسبتها والصدق والورع والمشاهدة والمعرفة ... الخ .

ولما كان من الصعب وضع تعريف جامع مانع للتصوف ، فسوف نتناوله في هذا البحث من خلال معانيه الرئيسية التي تتمثل في كونه طريقة للقوم مسلكهم فيها المجاهدة والرياضة لتحقيق (الترقى الأحلاقى) الذى به ترقى الروح من مقام لمقام حتى تصل الى مقام التوحيد والمعرفة والمشاهدة - الذى يتم ذوقا لاحساً أو عقلاً - وهذا هو هدف الصوفية ، فمن يسير في الطريق دون الوصول الى هذا الهدف لم يكن صوفيا فالصوفي هو الذى صفا وصفاه الله عن الاحلاق المذمومة وتخلق بالاحلاق المحمودة ، حتى أحبه الله وحفظه في جميع حركاته وسكناته ، ووفقه للقيام بأداء عباداته ، وأطلعه على أسراره ، وحصه بطوالع أنواره (١٤٠) .

وقال ذو النون المصرى: علامة العمارف الصوفى ثلاثة: لا يطفىء نور معرفته نور ورعه، ولا يعتقد باطنا من العلم ينقد عليه ظاهرا من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله تعالى عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله تعالى (١٥٠).

وفى تعريف الصوفى توصل ابن سينا الى تعريف جامع شامل عندما حاول أن يفرق بين الزاهد والعابد والعارف ويقصد بالأحير الصوفى ، فقال : ان الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، والعابد هو المواظب على القيام بالعبادات من صلاة وصيام وقيام وغيرها أما العارف فهو ذلك الانسان المنصرف بفكره الى الله مستديما لشروق نور الحق فى سره . واالنتيجة التى توصل اليها ابن سينا هى اجتماع الزهد والعبادة فى التصوف وليس وجود التصوف فى الزهد أو العبادة وحدهما ، فكل صوفى زاهد وعابد ، وليس كل زاهد أو عابد صوفى (١٦) فالتصوف اسم حامع لمعانى عديدة كالفقر والزهد والنسك والعبادة وغيرها من المعانى التى تندرج تحت التصوف كمفهوم . والتصوف كعلم يختلف عن بقية العلوم لأنه ليس له نهاية لأن المقصود ليس له غاية فهو اشارات وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء . وهو علم الفتوح بفتح الله تعالى به على قلوب أوليائه فى فهم كلامه ما شاء كيف علم الفتوح بفتح الله وعطاؤه ليس له نهاية (١٧) .

ومما سبق يتضح مدى صعوبة الوصول لمفهوم يلقى الضوء على التصوف ويوفيه حقه من كافة الجوانب لذلك آثرنا ان نعرض لأهم الخصائص التى نرى أنها تمكن أن تساعد في التوصل لتعريف التصوف وقد اتفق كل من: توفيق الطويل والتفتازاني ومقداد يالجن وسامية الخشاب على أن أهم خصائص التصوف تندرج تحت خمس عناصر هي:

- ١ الترقى الأخلاقي .
- ٢ الفناء في الحقيقة المطلقة .
  - ٣ العرفان الذوقى المباشر .
    - ٤ الطمأنينة والسعادة .
      - ٥ الرمزية في التعبير .

وهذه العناصر تمثل أهدافا للتصوف أكثر من كونها سمات وخصائص مميزة للتصوف ، لذلك يمكننا أن نضيف الى هذه العناصر عنصريس جوهريين مميزين

لهما اهمية كبيرة لالقاء الضوء على التصوف وهما:

الارادة: وهي أول منزلة القاصدين وبدء طريق السالكين (١٨) وحقيقتها ترك ما حرت عليه العادة ، وتحقيق نهوض القلب في طلب الحق سبحانه وتعالى وترك ما سواه (١٩) .

٢ - الحب الروحى: وهو أساس جوهرى في طريق الصوفية ، وقد ذكر زكى مبارك أنه لم ير كلمة شغلت الصوفية كما شغلتهم كلمة الحب ، فالتصوف لا يصلح الا بفضل الحب ، فالحب هو الأول والآحر في حياة أولئك الناس .

وأغلب الظن انهم يبدأون حياتهم بالحب الحسى ثم يترقون الى الحب الروحى (٢٠). والحب من أوثق عرى الايمان وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يؤمن احدكم حتى يكون الله ورسوله احب اليه مما سواهما ، فالحب شرط ضرورى من شروط الايمان (٢١). والمعرفة المباشرة له وهى المعرفة الروحية التي هي قمة الطريق الصوفي هي التي توصل الانسان الى الحب الالهي الحقيقي الذي هو مصدر للحب البشر وحب كل الفضائل الانسانية التي يهدف اليه الصوفي ، فالمعرفة والحب هما هدفا التصوف النهائي (٢٢).

ومن ثم يبدو في حلاء أهمية الارادة والحب كعنصرين اساسيين في التصوف مما حدا بنا عند التحدث عن التصوف وتعريفه وخصائصه أن نشير اليهما باعتباهما من الخصائص والسمات المميزة للتصوف ومن المقومات الأساسية والضرورية للصوفي في سلوكه الطريق الى الله سبحانه وتعالى .

بعد استقراء هذه التعريفات وتبين مدى قصور أى منها منفردة عن استيعاب التصوف نرى صعوبة وضع تعريف محدد له ، لذلك آثرنا أن تحدد سماته وخصائصه والصفات المسيزة لأهله (قوم الصوفية) بغرض التعرف على ما يتحلون به من أخلاق وآداب وقيم وعلى أنماط حياتهم المختلفة ، وهذه السمات والخصائص هي كل اهتمامنا سواء أطلقت عليها اسم التصوف أو الاحسان أو الحياة الروحية أو علم الأخلاق أو فقه القلوب أو غير ذلك من المسميات التي أطلقت عليها والتي لا تغير شيئا من حقيقتها .

ونرى أن مفهوم التصوف أشمل وأعم من أن يطلق عليه احدى هذه المسميات اذ انه يشملها جميعا بين طياته .

وعلى الرغم مما تقدم ذكره فاننا سوف نتناول التصوف في هذا البحث باعتباره محالا لممارسة الحياة الروحية لأن الحياة الروحية اطار يشمل أغلب ما تهدف اليه هذه التسميات من أغراض ومعانى .

## نشأة التصوف:

ان أى ظاهرة اجتماعية لا يتسنى فهمها الا فسى ضوء الظروف السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية المحتلفة التي أهلت لنشوء هذه الظاهرة وتطورها ، ومن ثم كان اهتمام العلماء العرب المسلمين والمستشرقين بتحديد العوامل التي كانت وراء نشأة التصوف ( ولكثرة ما شاب التصوف من عناصر غريبة عن الاسلام منها الهندى والفارسي واليوناني والمسيحي ، فقد أدى ذلك الى اعتقاد البعض من العرب والمستشرقين أن نشأة التصوف ومصدره يرجع الى هذه العناصر الدخيلة على الاسلام وغيرها من العوامل الخارجية بعيدة الصلة عن الاسلام . والحقيقة أن تاريخ التصوف فسي الاسلام جزء لا يتحزأ من تاريخ الاسلام نفسه ، ومظهر من مظاهره وما أحاط به من ظروف وما دخل فيه من شعوب ، وليس شيئا أجتلب من الخارج دون أن يكون له صلة بالدين الاسلامي وروحه وتعاليم (٢٢).

وفى البداية وقبل التحدث عن عوامل نشأة التصوف يجدر بنا أن نفرق بين التصوف كفكرة ومضمون ، وبين التصوف كظاهرة عامة ، اذ أن التصوف كفكرة نشأ مع نشأة الانسان والاستدلال على هذا لا يتأتى بالاستناد الى نصوص ، لأن نشأة الانسان كانت قبل الكتابة والتسجيل ، ولكن من البديهي أن الانسان منذ نشأته يتطلع الى معرفة الغيب . والى استشراف عالم ما وراء الطبيعة بل والى الاتصال بهذا العالم عن طريق الوسيلة الصحيحة لهذا الاتصال (٢٤).

واذا نظرنا فيما كان يركن اليه رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم من العزلة والخلوة والتأمل في الكون ووازنا بين هذه الحال وأحوال الزهاد والعباد الذين ظهروا فيما بعد وعرفوا باسم الصوفية تبين لنا في يسر وحلاء وجه الشبه بين حياة النبي صلى الله عليه وسلم وحياة الصوفية ، فحياة الصوفية هي اهداء بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويمكن أن نرجع طريقة هؤلاء القوم وما بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويمكن أن نرجع طريقة هؤلاء القوم وما تشتمل عليه من رياضات ومجاهدات ، ومن اذواق ومواجيد ، وماتنتهي اليه من

كشف للحقائق ومعرفة الدقائق الى مصدرها الأول وهى الحياة الروحية الخاصة التي كان يحيها رسول الله صلى الله عليه وسلم والتي تجرد فيها من كل شيء فانكشف له فيها وحه الحق في كل شئ (٢٥٠).

اما التصوف كظاهرة عامة فقد ظهر بصورة ملموسة في أواخر القرن الثاني الهجرى واستمر في النمو والانتشار خلال القرن الثالث الهجرى و ورأى أبو العلا عقيقي (ان التصوف حاء نتيجة حروج الاسلام من حدود البيئة الصحراوية التي نشأ فيه ، وامتزاج تعاليمه بتعاليم وأديان الأمم التي نشر فيها ضوءه ، تلك الأمم التي كانت على حظ كبير من الفلسفة والعلم والحياة الروحية العميقة ، فاالتصوف في حقيقته وليد تاريخ الاسلام الديني والسياسي والعقلي والاجتماعي وليس وليد الاسلام وحده (٢١١) .

وقد أرجع ابن خلدون التصوف الى الاتجاه الذى ساد فى القرن الثانى وما بعده من الاقبال على الدنيا والانغماس فى ملذاتها مما دعا الى نشوء اتجاه مضاد لهذا الاتجاه تمثل فى العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعراض عن زحرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وحاة ، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة ، وعرف أصحاب هذا الاتجاه بالصوفية والمتصوفة (٢٧).

وقبل تحديد بعض العوامل المؤثرة التي أدت الى نشأة التصوف نود أن ننوه الى أن هذه العوامل اختلف العلماء فيها اختلافاً كبيراً ، فقد رأى المستشرق نيكلسون أن التصوف الاسلامي نشأ عن نزعة الزهد التي سادت القرن الاول الهجرى في المحتمع الاسلامي نتيجة عاملين هما المبالغة في الشعور بالخطيئة والخوف الشديد من العقاب في الآخرة (٢٨) . وهذان العاملان أطلق عليهما مقداد يالجن الحياة الروحية كعامل هام من عوامل نشأة التصوف .

أما الظروف السياسية التي كانت وراء نشأة التصوف فهي اتساع رقعة الدولة الاسلامية ، ودخول كثير من العادات والتقاليد الغريبة عن الاسلام ، وتخلي المسلمون تدريحيا عن كثير من أمور الدين ، والتكاسل عن أداء الفرائض والعبادات مع الاقبال على الملفذات والترف والنعيم ، وشيوع محالس الخمر والغناء وكثرة أماكن اللهو ، مما كان له أكبر الأثر على وجود تفاوت كبير بين طبقات الأمة ، تفاوت بين الغنى والفقير وبين الحكام والرعية نتج عنه شعور أفراد الشعب بفارق كبير فيما بينهم وبين حكامهم ، خاصة حين أصبحت الخلافة وراثية محصورة في

اسرة واحدة . وقد ادى ذلك الى انبعاث دعوة تدعو الى محبة الله بكل ما تحمله من معنى وتذكر بعذاب القبر وعذاب الآخرة ، فظهرت طائفة زاهدة متبتلة متفقهة كرد فعل للترف والنعيم والبذخ الذى ساد فى ذلك الوقت (٢٩) .

ومن الظروف السياسية أيضا الفتنة الداخلية التي بدأت مع مقتل الخليفة عثمان بن عفان ، وقيام الحروب الاهلية بين أنصار على وأنصار معاوية ، واستشعار بعض الصحابة خطورة هذا الجو المشحون بالخلافات والاضطرابات السياسية ، فآثروا أن يقفوا بين الفرق المتنازعة موقف الحياد ، ولعلهم فعلوا ذلك ايثارا للسلامة وابتعادا عن الفتنة وحبا في حياة العزلة (٣٠).

لذلك فاضطراب الاحوال السياسية في ذلك العصر كان من شأنه ايشار بعض المسلمين لحياة العزلة والعبادة تورعا وابتعادا عن الانغماس في الفتنة السياسية ، وذلك بالاضافة الى أن حياة المسلمين الاجتماعية في بعض العصور خاصة في العصر الأموى أصابها تغيير كبير عما كانت عليه في عهد الرسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين فقد فتح المسلمون بلدانا كثيرة وغنموا من وراء هذا الفتح غنائم كثيرة فبدأ الثراء يظهر في المجتمع الاسلامي مقترنا بحياة الترف وما يستتبعه من انحرافات ، ومن هنا وجد بعض المسلمين الأتقياء أن من واحبهم دعوة الناس الى الزهد والورع وعدم الانغماس في الشهوات ومن أمثلة الدعاة الصحابي أبو ذر الغفاري الذي انتقد حياة الأمويين المترفة وأساليبهم في الحكم (٢١).

ومما تقدم ذكره يتضح دور العوامل السياسية والاحتماعية في ظهور الفرق الصوفية فقد كانت هذه العوامل دافعاً قوياً لفرار بعض المسلمين بدينهم للتعبد في عزلة عن الناس ، مما ادى إلى اعتزال البعض الحياة الاحتماعية والانسزواء للعبادة في الزوايا المخصصة لذلك والطروف، الاقتصادية بشكليها سراء كانت فقرا أو خنى تعد من عوامل نشأة التصوف ولا غرو فالانسان في حالة الغني يتنازعه حوف من الانغماس في الملذات ، وحسرة من الندم على الدخول فيها .

كما كانت للظروف الاقتصادية آثار آحرى على نشأة التصوف لاسيما عندما يرى المعدم المال والنعمة في يد غيره يشعر بالحرمان ومن ثم يلحا الى التصوف محدثا نفسه أنه وان كان قد حرم من نعيم الدنيا فعليه بنعيم الآخرة بالاضافة الى أن ازدهار الحياة المادية في المجتمع لا يحول دون تصوف البعض

كما نرى ذلك في عصرنا اذ يختار كثير من الناس الحياة الصوفية على الرغم من سعة الحال ووفرة المال وتمتعهم بملذات الحياة (٢١) .

وفى ضوء ما سبق ذكره يتبين لنا ان لكل عامل من العوامل الآنفة الذكر دوره الهام فى نشأة التصوف ، كما يتضح أن أهمية هذه العوامل تكمن فى تأثيرها مجتمعة وليس فى أثر كل منها على حدة ، لذلك يجانبنا الصواب اذا حاولنا أن نرجع نشأة التصوف الى عامل واحد من هذه العوامل ، فنشأته ترجع الى الظروف البيئية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى أهلت لنشوئه وتطوره .

#### نشأة الطرق الصوفية وتنوعها:

الطريقة في النظم الاجتماعية هي تجسيد المنهج في المجال الديني على شكل تنظيم هرمي لأتباع ذلك المنهج تحت توجيه واشراف رائد ملهم ، يدين له أتباعه بالتعظيم والتبعية الفكرية والروحية ، ومن اشهرها في الثقافة الاسلامية الطرق الصوفية التي تعد بمثابة مدارس فكرية تجمع بين أتباعها اوراد ومنهج وأساليب تعبدية يصعد عن طريقها المريد على سلم المقامات والأحوال (٢٣٠) .

ومنذ منتصف القرن الشالث الهجرى بدأ الصوفية ينتظمون فى طوائف وطرق ولكل طريقة نظامها الخاص االذى يلتزم به أفرادها ، وكان قوام هذه الطرق جماعة من المريدين يلتفون حول شيخ مرشد يوجههم ويبصرهم على الوجه الذى يحقق لهم كمال العلم والعمل ، ومن اوائل هذه الطرق " السقطية " نسبة الى السرى السقطى ، " الجنيدية " نسبة الى الجنيد و " النورية " نسبة إلى ألحسين النورى (٢٤) .

وشهد القرن الخامس الهجرى عدة طرق صوفية لاتزال تمتد فروعها الى يومنا هذا في كل بقاع العالم الاسلامي ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الطريقة " الجيلانية " او " القادرية " نسبة الى عبد القادر الجيلاني وكان شعاره " الفقيه من عمل بفقهه " والطريقة " الرفاعية " التي انتشرت في مصر وشمال افريقيا وكان شعارها " الفناء في محبة الله " والطريقة " الأحمدية " نسبة الى أجمد البدوى وشعارها " التصوف جهاد وعبادة " والطريقة " البرهامية " نسبة الى ابراهيم الدسوقي اللقب بعالم الأولياء والطريقة " الشاذلية " نسبة الى أبى الحسن الشاذلي وتعرف طريقته بالمنهج الوسيط والصراط المستقيم (٥٣).

فالتعدد والاختلاف بين الطرق لا يمس الهدف ... وانما يقتصر على اختلاف الأساليب والمناهج والوسائل التي يتم بها الوصول الى تحقيق الهدف . ويرجع ذلك الاختلاف الى تعدد الوسائل في عبادة الله عز وجل من ناحية واختلاف الطبائع البشرية من ناحية أخرى ... فيحد كل مريد ما يلائم حاجاته وطاقته ويناسب وقته ومزاحه ويتفق وبيئته (٢٦) ففي تعدد الطرق وتنوعها واختلافها فائدة للمريد حيث يختار الطريقة التي تناسبه وتوائم طبعه ، وبعد الاختيار يكون الالتزام بمنهج الطريقة التي اختارها وذكر ابن زروق في هذا الشأن أن : " في اختلاف المسالك واحة للسالك "(٢٨).

وقال الله تعالى ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ﴾ (٣٩) فيسر الوصول اليه بسبل شتى . وقد وضع عبد الحليم محمود ومحمد زكى ابراهيم صورة رمزية لتوضيح تعدد الطرق فقالا "اننا لو تصورنا دائرة ذات مركز وكان المركز هو الهدف والغاية والطرق فى الخطوط الداخلية التى تصل ما بين خط الدائرة ونقطة المركز فكيفما كان اتجاه نقطة البداية ولا خلاف فى النهاية (٣٩).

وترتيبا على احتالاف المناهج والأساليب تختلف الأذكار والأوراد والأحزاب التي يرددها المريدون سواء في مجلسهم أو فيما بينهم وبين أنفسهم وقد شبه التفتازاني الطرق بالمدارس التي تتحد في غايتها من حيث التعليم الروحي وتختلف في وسائلها العملية باختلاف المعلم والمربي الذي يجتهد في وضع اساليب وسبل خاصة بما يتناسب وخبرتها العملية ونظرته الشخصية لما هو افعل وأحدى لتلاميذ (13). ومن هذا التشبيه يتضح أن الأسس والقواعد الرئيسية واحدة لدى مختلف المعلمين في العام الدراسي الواحد، كذلك لدى مختلف المشايح والمريدين في المرحلة الواحدة ، فالاحتلاف لا يكون الا في المحال المصرح أو المسموح فيه بالاجتهاد ، وهو مجال الوسائل والأساليب المستخدمة لتحقيق الهدف المرجو كالأوراد والأحزاب والأذكار . والقول الشائع لدى الصوفية في هذا الشأن "ان الطريق الى الله بعدد أنفاس البشر ".

فالصوفية وهبوا أنفسهم هادين الى الله مرشدين الناس الى أقوم السبل وأيسرها في التقريب اليه كل بما يناسبه ويصلح له وذلك تأسيا برسول الله عليه الصلاة والسلام اذكان يكلم الناس على قدر عقولهم ويأمر كل شخص بما يصلح له فمنهم من أمره بالانفاق ومنهم من أمره بالامساك ومنهم من أمره

بالكسب ومنهم من أمره بترك الكسب كأصحاب الصفة ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف أوضاع الناس وما يصلح لكل منهم ، أما في مرتبة الدعوة فكان يعمم الدعوة (٤٢) .

وفى ضوء ما ذكر عن الطرق يمكن القول أن كل طريقة عبارة عن مجموعة أفراد من الصوفية يتبعون شيخ الطريقة ، ويخضعون لنظام دقيق فى السلوك الروحى ، ويحيون حياة جماعية يتخللها اجتماعات دورية فى مناسبات معينة ، ويعقدون بحالس للذكر والعلم بصورة منتظمة فى الزوايا والربط (٢٠١) . فالطرق مدارس أحلاقية لتهذيب النفوس وترويضها عمليا على المحاهدة وطاعة الله وتقواه والبلوغ بها الى أقصى درجات المعرفة بغية الوصول الى الله سبحانه وتعالى . وهذا ما نتحدث عنه بتوسع فى الفصول القادمة فى ضوء الدراسة الميدانية لتى قمنا بها .

## نشأة التصوف والطرق الصوفية في المجتمع المغربي :

التصوف المغربي صورة حية ناطقة للتصوف الاسلامي عامة ولما تركته نظريات التصوف المغربية من آثار عميقة في الفكر الصوفي الشرقي . وتاريخ الحركة الصوفية لا يشمل الجانب الثقافي والروحي فحسب بل يتجاوزه الى الجانب السياسي والاقتصادي والاجتماعي . وكذلك كان للتصوف المغربي أثر كبير في توجيه وتغيير كافة أوجه الحياة (12) .

وعلى الرغم من ظهور التصوف في القرن الثاني الهجرى وانتشاره في الشرق العربي الا أن المجتمع المغربي كان بمعزل عنه ولم يعرف أهله كما عرفه اخوانهم المشارقة حتى أوائل القرن الخامس الهجرى أو قبله بقليل ، وذلك في عهد المرابطين (٥٠) وقد نشأ التصوف في المغرب مبنيا على الزهد والتقشف والنسك وحمل النفس على المجاهدة في الطاعة والوقوف مع ظاهر الشرع دون تغلغل في علوم المكاشفات والحقائق ، لذلك لم يحتدم في المغرب في ذلك العصر صراغ بين المتفقهه والمتصوفة كما حدث في الشرق من قبل ، لبعد التصوف المغربي عما يخالف ظاهر الشريعة من منظور الفقهاء . وفي منتصف القرن الخامس الهجرى دخلت بعض كتب التصوف للمغرب وفوجيء العلماء في أواخر هذا القرن بكتاب احياء علموم الدين للامام الغزالي ، ووجدوا فيه الكثير مما لم يألفوه فثاروا عليه وأمروا باحراقه وتحريم قراءته وكان هذا الحادث

من أهم عوامل تدهور واضطراب وانحلال دولة المرابطين وانتشر الظلم والفحور ونشبت حروب وفتن ومعارك أهلية لم تهدأ الا باضمحلال دولة المرابطين وسقوطها على يد المهدى بن تورتى منشىء دولة الموحدين \*\* .

الا أن هذا لم يمنع وجود بعض من شغف بقراءة هذا الكتاب مثــل أبــو الفضــل النحوى الذى قال " وددت انى لم أنظر في عمرى سوى هذا الكتاب "(٢٠٠) .

وقسم علال الفاسى زمن التصوف فى المغرب الى أربعة عصور العصر الأول يتمثل فى عهد أبى مدين والعصر الثانى من عند ابى مدين وعبد السلام بن بشيش فى اواخر القرن الخامس والسادس الى زمن الشاذلى فى القرن السابع الهجرى ، والعصر الثالث من زمن الشاذلى الى عهد الجزولى ، من القرن السابع الى القرن التاسع الهجرى والعصر الرابع والأحير من عهد الجزولى الى يومنا هذا من القرن التاسع الى الرابع عشر الهجرى (٤٧٥).

وفى القرن الرابع عشر الميلادى ، أوائل القرن الثامن الهجرى مال التصوف الى الركود ثم بزغ فجأة فى حركة شعبية قادها أبو الحسن الشاذلى وفى القرن الخامس عشر الميلادى وأواخر القرن الثامن الهجرى اتخذ التصوف شكلا تنظيميا تمثل فى طرق أو طوائف كما يطلق عليها ، وأقام المتصوفة لأنفسهم "خلوات " من اجل العبادة الزائدة عن العبادات المفروضة ، ولم يقتصر هدفهم على العبادة وارشاد الأعضاء فى الممارسات الروحية ، وانما حرصوا على توفير حياة متكاملة بالولاء والاخلاص لقائد أو مرشد هذه الطريقة أو الطائفة (١٩٠٠).

وخلال ذلك القرن تم تلاصق بين معظم الزوايا في المغرب والطريقة الناصرية وكانت الطريقة الناصرية في هذه الفرة تمثل التنظيم القومي الأكثر أهمية (٩٩). ولا نجد في الأحداث بعد ذلك ما يهم دراستنا حتى اوائل القرن التاسع عشر الميلادي ، الثاني عشر والثالث عشر الهجري اذ انبثقت فيه عديد من الطرق الصوفية كالقادرية والشاذلية والجزولية والرحمانية والتيجانية والدرقاوية والسنوسية بمجهودات بعض مشايخ الطرق واصبحت الطرق ملحأ عاما جماهيريا (٥٠) وتعد الشاذلية من أوائل الطرق التي أدخلت التصوف الى المغرب وكان مركزها مدينة بوبريت في مراكش ولقد كان من أبرز دعاتها العربي الدرقاوي ( المتوفى ١٨٢٣ ) الذي بث في مريديه حماسة شديدة امتدت العربي المغرب الأوسط وكان للدرقاوية دور فعال في مقاومة الغزو الفرنسي (١٥) .

ومنذ نشأة هذه الطرق أصبحت الزوايا الكبرى تحتل المقام الاول من اهتمام المريدين فهى فى آن واحد مساجد ومدارس وفنادق يأوى اليه عابر السبيل ، وهى مقر اقامة - كبير الطريقة - الشيخ المتلقى من الله البركة التى تمكنه من الاتيان بالكرامات . وينطلق من الزوايا فى كافة البلاد نواب الشيخ الذين يحملون تعاليمه وأوامره الى جماهير المتحمسين وهم الاحوان . والزوايا تزود الاحوان بمعرفة الطريقة والشعائر الدينية وحاصة الأوراد التى يذكرونها الى ما لاحد له ، والتى تمكنها من الارتقاء الى السعادة فى حياتهم الدنيا والآحرة (٢٥) .

فهذه الطرق تمثل مراكز وجماعات للدعوة الاسلامية ، وقد امتـلأت بعديـد من الدعاة الفاقهين الذين بلغوا قدرا كبيرا من العلم والمعرفة ، وقد انتشر هـؤلاء الدعاة في افريقيا وكان لهم دور واضح فسي نشر الدعوة الاسلامية ومواجهة جماعات التبشير المسيحية ومقاومتها وفيي مقاومة النفوذ الفرنسي والايطالي والأسباني المتسلط على المغرب العربي كله منذ ١٨٣٠ في الجزائر و١٨٨١ في تونس و ١٩١١ في طرابلس و١٩١٢ في المغرب الأقصىي . وقد صور أحمد توفيق المدنى في كتاتبه (تاريخ الجزائر) دور هذه الطرق قائلا: "انها استطاعت أن تحفظ الاسلام في هذه البلاد في عصر الجهل والظلمات وعمل رجالها الكاملون الأولون على تأسيس الزوايا ( الرباطات ) وقداموا فيها بتعليم النشيء بث العلم في صدور الرجال ولولا تلك الجهود التي بذلوها لما كنا نجـد في بلادنا مكانا للغة العربية ولا للعلوم الدينية فالزوايا الكبرى هي التي كونت في هذه البلاد طبقة فاضلة من العلماء والفقهاء وحفظة القرآن الشريف وكانت واسطة فعلية في نقل الاسلام الى بلاد في أقاسي الجنوب والسودان(٥٣). وعرف الشعب المغربي باحترامه لأستاذ القرآن أو للشيخ المتقى ، اذ كان له قيمته التي لا ينافسه فيها أحد وكان له التقدير العظيم من منطلق تربيته للأبناء وتعليمه ايأهم كثيرا من شئون دينهم وتحفيظهم القرآن الكريم . والحق أنه كان الأستاذ القرآن في المغرب منزلة لا تدانيها منزلة زادها شعور الآباء بأنه يقاسمهم المسئولية بل ويكفيهم كثيرا من عناء التربية والتهذيب على الطريقة التبي كانت متعارفا عليه بين الناس اذ ذاك . وكان الرحل يقول للأستاذ في حق ابنه " أقتل وأنا أدفن "أي يعطيه حق التصرف فيه كيفما يشاء لا يرده سوى ضميره. وهذا كان مدعى لقبول الشعب المغربي الخضوع التام والتسليم المطلق للشيخ ( المرابط) . وتنشئة الشعب المغربي قامت أساسا على هذا المبدأ الذي يعطى للشيخ مطلق الحرية في التصرف في المريد ويفرض على المريد الطاعبة التامة كالقول المشرقي المشهور " المريد في يد الشيخ كالميت في يد المغسل " الذي وجد قبولا وتأييدا كبيرا من قبل المغاربة .

وفى المغرب تعنى الزاوية \*\*\* " طريقة " أو تشير الى تجمع الاخوان كما تعرف فى أماكن أخرى بالمذهب الصوفى . فالزاوية هى الهيكل الاجتماعى للاخوان المعبر عن مذهبهم وهى الطريقة بما تشمله من طقوس يمارسها الاعضاء فى البناء الكلى والزاوية بهذا المعنى كما ذكر جرتس تؤهل لوجود حياة دينية اجتماعية متكاملة . فهى بمثابة البيت الأساسى للفرد حين الخروج من بيته ، لذا فالحياة الاجتماعية للزاوية تفوق الحياة الأسرية لما لها من وظائف دينية واقتصادية واجتماعية تتمثل فى المساعدات المختلفة ( مادية - اجتماعية - صحية - تعليمية ) وتقديم الهدايا والحدمات فى مختلف المناسبات ، وعلى سبيل المثال تتعهد الزاوية بكل ما هو متعلق بنفقات الدفن وتكاليف القبر الذي يكون فى أرض الزاوية لا فى المدافن العامة ( من بغاها من أرض الزاوية النه فى المدافن العامة ( وان لم يكن انكارها ان بعض الزوايا لعبت دورا ايجابنا فى تنظيم المقاومة بخاه القوى الأجنبية ( وان لم يكن بخاحها كنجاح الطريقة أو الزاويكة السنوسية فى برقة ) ( هو نوضح فى الفصل القادم .

ويطلق على الزوايا في الشرق الرباط - أو الخانقة - واستخدمت كلمة مرابط في المجتمع المغربي علما على الأبناء الصالحين الذين رابط أسلافهم أو كانوا رؤساء زوايا على اعتبار استمرار الصفة عن طريق الوراثة ، اذ الغالب في المجتمع المغربي وراثة الابن لمهنة أبيه وبركته وبذلك دخلت صفة "المرابطين " ومثلت الرتبة الثانية بعد آل البيت (٢٠). وقد ارتضى سكان المغرب وشمال افريقيا وجود المرابطين - عدا اقلية أخرجوا مذهب المرابطين من الاسلام الرسمي \*\*\*\* - بل اعتمدوا عليهم لما لهم من قوة خارقة من أجل تحقيق مصلحة أو منفعة ما لأحد الأفراد (٢٠٠). وهذا الأمر يعد أحد الأسباب الهامة وراء ملاءمة البناء القبلي لمجتمعات شمال افريقيا لتأسيس الزوايا والطرق الصوفية . واكد ذلك الدور الحيوى الذي لعبته الطرق في المغرب ، فقد استطاعت أن تقضى على الحدود والفوارق السائدة في المجتمع ، للخرب ، فقد استطاعت أن تقضى على الحدود والفوارق السائدة في المجتمع ، لذلك تزداد أهمية الطرق بازدياد تعقد علاقات المجتمع (٢٠٠).

ولعل من أبرز نماذج التصوف المغربي رجلا تغلغلت مقالاته السيارة في قرارة النفوس وطبعت التصوف المغربي بطابع حاص أفرغت فيه الحقيقة الصوفية في قوالب شرعية وكل من روح التوكل وأسرار النفس في أشكال مبسطة ، وذلك الرجل هو سيدي يوسف الفاسي الفهري . ويمكن القول أن نظريات هذا الرجل الخلقية والنفسية والالهية تتركز فيها خلاصة النظريات المغربية في هذا المحال . ومن نظرياته "أن الرجل يأخذ عن العلم الأدني بهدف الارتقاء الى العالم الأعلى وذلك عندما يتمحص صدقه واخلاصه ، وتضمحل أنانيت فتنكشف في باطنه حقائق ويختلج في سره رقائق وتعرض له أحوال وجدانية لا تنضبط ولاترتبط بقانون ، وقد تسمو روحانية الصوفي فيتحرد من بشريته و يعيش في التوحيد لأن الفناء هو اتحاد بلسان الحقيقة فقط وهذه الظواهر كلها ذوقية وجدانية لا يقدرها الا من يذوقها ، كالقول المعروف : من ذاق عرف ومن لم يذق فلا حرج اذا سلم واعترف ".

وقد تحلى أبرز مظهر للتصوف الحقيقى في المغرب في اقرار التسامح والسلام في المجتمع ومد يد العون والمساعدة بالامدادات لتخفيف وطأة البؤس والألم . فهناك مُذهب صوفي مغربي يرجع الفضل في وضع أسسه ونشر دعوته لرجل من أهل القرن السادس – أبو العباس السبتي – وكانت دعوته لها الأثر الفعال في تأسيس الزوايا في مختلف أنحاء المغرب ، حيث كان يؤوى العجزة والفقراء والطلبة فيجدون الطعام والفراش . وقد تنافس الصوفية في هذه المظاهر الاجتماعية والانسانية (٥٩) .

ومما تقدم ذكره تيضح دور التصوف في الحياة الاجتماعية للمجتمع المغربي في شتى جوانبها الدينية والسياسية والاقتصادية الاجتماعية ، كما كان له أثره الفعال على نشر الاسلام في شمال افريقيا ونقله الى بلاد أقاصى الجنوب والسودان وكذلك كان بمثابة القوة الدافعة لمقاومة النفوذ الفرنسي والايطالي والأسباني الذي واجه المغرب العربي . هذا بالاضافة الى دور التصوف في حفظ الاسلام في عصر الجهل والظلمات ، كما أن أهل التصوف عملوا على تعليم النشيء وبث العلم بصفة عامة ، والعلم الديني بصفة خاصة ، في صدور الناس . ومن ثم كانت الزوايا أو الرباطات بمثابة مجمعا لطلبة العلم وقراءة القرآن وتأدية العبادات كلصلاة والأذكار والأوراد والمأثورات من الأدعية .

وقد تأثرت الزوايا والطرق بالتغير الذى حدث فى المحتمع المغربي - حاصة فى فترة الاستعمار واستبداده - حيث غفل الناس عن التنشئة الدينية والاسلامية وكثر انشغالهم بالعمل ومعاشرة الأخلاء عن القيام بالواجبات الدينية . بل والكثر من ذلك صار أكثر الناس لا يصلون وربما صلى البعض بدون وضوء وقت الاضطرار حتى أصبح الناس عامة فى غفلة حتى المتدين منهم قبل الاستعمار (١٠٠) .

وتحدث ليو أفريكانيوس Leo Africanus عن بعض الأمراض الاجتماعية التي أصابت فاس مركزا على سوء سلوك أراد الطرق الصوفية وانحرافهم عن مسارهم الأصيل حتى أصبحت الطرق وسيلة عيش لدى بعض الناس مستغلين المظهر الصوفي ستارا لنزواتهم وأهدافهم الدنيوية ، واصبح دور الصوفية ونشاطهم مقتصرا على الرقص والانشاد والغناء والموسيقى . وأضاف ليو أفريكانيوس أن هذا المظهر السيىء للتصوف لم يكن في فاس وحدها أو المغرب فقط بل يمثل ظاهرة عامة هيمنت على بلاد الاسلام كلها (١٦).

ومما تقدم يتضح أثر فترة الاستعمار \*\*\*\* ليس على التصوف فحسب بل على الحياة المغربية بكافة حوانبها ( الدينية - الاجتماعية - الاقتصادية - السياسية ) والأكثر من ذلك أن هذا التغير الذي انتاب الشعب المغربي لم يقتصر على فترة الاستعمار بل امتد حتى الآن . فالواقع أن المغرب وان كانت قد حصلت على استقلالها سياسيا ، الا انها مازالت تخضع لتأثيرات فكرية ودينية واحتماعية للآن قـ د تفوق معنويا الأثر الذي كان حلال فترة الاستعمار ذاتها . وساعد على ذلك تعاون بعض الزوايا مع الاستعمار مما قضي على ثقة الشعب المغربي في المشايخ وفي دور الزوايا الديني والسياسي والاحتماعي . وقسم جلنر دور المشايخ أثناء الاحتلال الفرنسي الى ثلاث اتجاهات ، يتمثل الاتجاه الاول في دور الزاوية في المقاومة الحقيقية للاستعمار الفرنسي والاتحاه الثاني يتمثل فيي دور المشايخ في القيادة غير الشرعية للمقاومة بمحاولة قيادتها تدريجيا للوصول بها الى خضوع سلبي في تعاون خفى مع الا بحاه الثالث الذي يتمثل في منح المناطق المحتلة سلطة محلية يعمل من خلالها الاستعمار الفرنسي ومن ثم يتضح تعاون الاتجاهين الثاني والثالث في العمل لأهداف سياسية ولكنها تتم في الخفاء (٩٣٠) . وأجمع من تناولهم البحث من العلماء غير المنتمين للتصوف عند نظرتهم لموقف المشايخ والزوايا من الاستعمار الفرنسي أنهم تعاونوا مع الاستعمار مقابل تيسيرات مادية واجتماعية يتم تقديمها للمشايخ والمريدين. وموقفنا من هذا يتفق مع رأى هنرى برجسون (٦٣) في ان الصوفية الحقة لا تتفق والاستعمار لذل فهؤلاء المشايخ الذين تعاونوا مع الاستعمار بعيدين كل البعد عن التصوف بمفهومه الصحيح القائم على الكتاب والسنة والذي كان له دور حاسم في نشر الاسلام والحفاظ عليه حاصة في الأقاليم غير العربية (شمال افريقيا وآسيا) (١٤٠). فالتصوف قوة دينية لا يستهان بها ووسيلة كبرى من وسائل الاصلاح الاجتماعي والنهوض بالعلم الاسلامي دينيا وروحيا واجتماعيا (١٥٠).

لذلك قد يكون من بين مشايخ الطرق شيخ أو أكثر ليسوا من المتصوفة الحقيقيين بل ساقهم للتصوف اما عامل الوراثة الذي يفرض على الابن أو الأخ دور المشيخة دون أن يكون أهلا له واما الرغبة في تأدية هذا الدور للتمتع بالشعور بالتميز والمكانة ومن ثم فالمحتمع المغربي انتهز فرصة تعاون أقلية من المشايخ مع الاستعمار لأغراض نفسية ذاتية خاصة بهم وأصدر حكمه من خلال هؤلاء الأقلية على كافة المشايخ بالمحتمع المغربي .

## السلم الروحي :

لما كان الطِريق الصوفى هو المعراج الى الله عز وحل فطرقه طرق علوية سماوية ليست سهلة هينة ، تأتى القلب من وجهين : من عين الجود ومن بذل المجهود . وفي هذا الطريق يعرج الصوفى من حال الى آخر مترقيبا من مقام الى مقام في السلم الروحى ، كل يسير حسب استعداده للعروج .

والأحوال والمقامات تصور لنا حياة الصوفية . والحال سمى حالا لتحوله والمقام مقاما لثبوته واستقراره ، وقد يكون الشيء بعينه حالا ثم يصير مقاما . وقد اتفق كل من ابن عجيبة والهجويرى والقشيرى في تعريف الحال بأنه معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب من حزن أو بسط أو قبض وهكذا . . . أما المقام فمعناه مقام العبد بين يدى الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمحاهدات والرياضات والانقطاع الى الله عز وجل (٢٦٠) . كالتوبة والتوكل ، قال الله تعالى ﴿ وما منا الا له مقام معلوم ﴾ فالمقام من جملة الأفضال (٢٠٠) . وقد تداولت ألسنة الشيوخ أن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب والمكاسب محفوفة بالمواهب والمواهب عفوفة المكاسب ، فالأحوال ظاهرها موهبة وباطنها كسب والمقامات ظاهرها

كسب وباطنها موهبة (٢٨) ولا يرقى من مقام الى مقام آخر مالم يستوف ذلك المقام فمن لا قناعة له لا يصح له التوكل ومن لا توكل له لا يصح له التسليم (٢٩). ولا يلوح للعبد حال من مقام أعلى مما هو فيه الا وقد قرب ترقيته اليه فلا يزال العبد يترقى الى المقامات بزائد الأحوال ، ومن ثم يتضح تداخل المقامات والأحوال ، ولا تعرف فضيلة الا فيها حال ومقام ، فالزهد حال ومقام والتوكل حال ومقام ... وهكذ (٧٠).

وقد اختلف كبار الصوفية في عدد المقامات والأحوال وترتيبها ، والحقيقة التي نود أن ننوه اليها انه اذا كانت المقامات وليدة الأحوال والأحوال هي مواهد ، من الحق عز وجل وهذه المواهب لا تعد ولا تحصى ومن ثم لا نستطيع أن نحصى لها عددا فحاشى لله ان نحصى مواهبه عز وجل ، بل هذه الأحوال متصلة كما قال الغزالي بكلمات الله التي ينفذ البحر دون نفادها وتنفد أعداد الرمال دون أعدادها والله المنعم المعطى \*\*\*\*\*\*

## السلطة الروحية :

ان التصوف كما ذكرها من قبل مجال لممارسة الحياة الروحية بما تشمله هذه الحياة من طرق وسبل علوية سماوية ليست سهلة هينة كالطرق والدروب الأرضية ، ومن ثم فمن يسلك هذه الطريقة في حاجة الى حبير سبق له ان درس الطريق وسار فيه وسلكه وعرف مزالقه ومخاطره ، عرفه دراسة وعرفه ممارسة وعرفه ذوقا وعرفه حالاً وشعوراً فهو يرسمه لمن يريد السلوك ويقوده فيه مرحلة مرحلة الى ان ينتهى به الى القرب والوصول الى الله عز وحل ، والمبتدىء في هذا الطريق يطلق عليه " المريد " بعد أخذ العهد من الشيخ ، والمريد من تتوفر لديه الارادة للمجاهدة في الطريق . ولما كان التصوف علما للتربية الأخلاقية فهذا الموقف السلوكي الأخلاقي يتطلب وجود المربي والقدوة والمعلم والمرشد ، وقد أراد الله تعالى بأن يكون في الأرض صاحب ومصحوب وتابع ومتبوع وشيخ ومريد ، فيقول الحق تبارك وتعالى ﴿ ولكل قوم هاد ﴾ مما يدل على أن قضية المعلم الهادي والدليل المرشد ضرورة لزومية ، لذلك أرسل يدل على أن قضية المعلم الهادي والدليل المرشد ضرورة لزومية ، لذلك أرسل يدل على أن قضية المعلم الهادي والدليل المرشد خلق آدم عليه السلام هذا الموقف

التعليمى فعلم آدم الأسماء كلها وجهله كالتلميذ مع المعلم والمريد مع الشيخ شم جعل آدم الشيخ والملائكة تلاميذه حينما أنبأهم بأسمائهم، شم عندما انزل آدم الى الأرض بعث الله تعالى جبريل ليعلمه فأصبح جبريل الشيخ وأدم التلميذ (٢١). وكان هذا الموقف نفسه مع سيدنا موسى والخضر عليه السلام، ومع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام عندما انزله بالوحى على قلبه صلى الله عليه وسلم وهو القادر ان يلهمه اياه الهاما وقد تعلم الصحابة من النبى صلى الله عليه وسلم وتعلم التابعون من الصحابة وتعلم تابعو التابعين من التابعين وهكذا (٢٢).

ومؤدى ذلك أن لكل علم معلم ، ومن يشك في ذلك يخالف الواقع والحس والمعنى والمعقول والمنقول ، وهل يمكن لانسان أن يقرأ القرآن قراءة صحيحة بغير موقف حبير ، وكذلك شأن جميع الصناعات والفنون والأديان (٧٣) فالمشايخ هم الطريق الى الله عز وجل والأدلاء عليه والباب الذي يدخل منه المريد .

وقد ورد في الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "والـذى نفس محمد بيده لئن شئتم لاقسمن لكم أن أحب عباد الله تعالى الى الله الذين يحببون الله في عباده ويحببون عباد الله الى الله ويمشون على الأرض بالنصيحة ".

وهذا الذي ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم اطلق عليه السهروردي رتبة المشيخة لان الشيخ يجبب الله الى عباده ويجبب عباد الله الى الله . أما كون الشيخ يجبب الله الى عباده فلأن الشيخ يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ومن صح اقتداؤه واتباعه أحبه الله تعالى (٢٤) ويقول القشيري يجب على المريد أن يتأدب بشيخ فان لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا ، ويقول أبو على الدقاق الشجرة اذا نبتت بنفسها دون غارس فانها تورق ولكن لا تثمر ، كذلك المريد اذا لم يكن له شيخ فهو عابد هواه (٢٥) . فالشيخ هو المربى الدال على الله بأقواله وأفعاله وأحواله ، ولابد في بلوغ الطريق الصوفى من التلقى عن المشايخ ، فالشيخ هو أبو الروح وأبو الروح أفضل من الجسد ، لأن أبا الجسد سبب الوفاة وأبا الروح سبب الحياة (٢١) .

وفى ضوء ما تقدم ذكره تتضح اهمية الشيخ فى الطرق الصوفية لما لـه من قوة التأثير والنفوذ القوى على أتباعه وفى كثير من الأحيان على أفراد المحتمع، لأنه من أسس الطريق وآدابه احترام الشيخ وطاعته والتسليم التام له ليس فقط

فى الشئون الدينية بل فى الشئون الدنيوية ايضا ، ونتيجة للذلك يتدخل الشيخ فى كثير من الأمور التى تتعلق بأسرة المريد وأقاربه وجيرانه وأفراد مجتمعه ، مما كان له أثر كبير فى معرفة دور الشيخ فى الضبط الاجتماعى وذيوع شهرته فى هذا المجال مما حدا بكثير من أفراد المجتمع من غير المنتمين الى الطرق الصوفية الى اللجوء اليه لفيض المنازعات القائمة بينهم والتدخل لحل المشكلات وازالة أسبابها والقضاء على عوامل التشاحن والتباغض فى حالة وجودها بينهم فالشيخ قدوة لمريديه ومعروف بين الناس بأنه المرشد والمعلم والمربى والمصلح والقائد والداعى والعارف الذى يجب اتباعه والاقتداء به والامتثال لنصائحه .

#### الغيبيات:

التصوف في جوهره هو الفهم الواعي للدين والعمل به على شكل عبادات وسلوك يمارسها المسلم مع نفسه ومع غيره ، ومن ثم تتجلى الحياة الروحية المتزنة التي قوامها الايمان والعمل كما أن التصوف علم فقه المعرفة واساسه اصلاح القلوب ، وقمته المعرفة في محيط ما وراء الطبيعة ، فوظيفة العقل معرفة الطبيعة ووظيفة القلب معرفة ما وراءها من غيبيات ، فالقلب شطر الايمان الأعظم وبه تحل المشاكل التي لا طاقة للعقل أو العلم المادي بحلها كالقضاء والقدر وحقائق ما بعد الموت ، فنطاق هذه المعرفة ليس العقل أو الحس ، بل هو نور يقذفه الله في قلب عبده الذي طهر قلبه وزكاه ، فيتم له الكشف والشهود والالهام الصادق محكوما بالكتاب والسنة (٧٧).

وقد اعتبر الغزالى الرؤية الصادقة دليلا قاطعًا على أن هناك معرفة ليس مرجعها الحس او العقل وبها ينكشف الغيب ، واذا حياز ذلك في النوم فلا يستحيل في اليقظة فلا يقارق النوم اليقظة الا في ركود الحواس .

وقال الله سبحانه وتعالى ﴿ لَهُم البشرى في الحياة الدنيا ﴾ وقيل البشرى هي الحويا الحسنة يراها المرء أو ترى له وقال رسول الله عليه الصلاة والسلام: " ان من أمتى محدثين ومعلمين ومكلمين وان عمر منهم " والمحدث هو الملهم هو الذى انكشف له الحق في قلبه.

وأطلق ابن حلدون على هذه الغيبيات اسم الفتح الالهمي والعلوم اللدنية والمواهب الربانية .

وهذه العلوم والمواهب كرامات من عندا الله تعالى ، فمن أدركته العناية الالهية وهبه الكشف والالهام ، وهما أداتان لادراك العلم الباطن ومحلهما القلب وسبيلهما الذوق ، فاذا كان القلب فارغا من علائق الحواس والشهوات أشرف فيه نور النبوة بالحال دون المقام (٢٨).

وأجمع أثمة التصوف على ان الكرامة " فعل مناقض للعادة في ايام التكليف وهي تظهر على عبد تخصيصا له وتفضيلا ، وقد تحصل باحتياره ودعائه ، وقد تكون بغير احتياره في بعض الأوقات (٧٩) .

والكرامة علامة صدق الولى ، وهي عون له على طاعة الله عز وحل ودليلا على حسن استقامته وصدق دعواه (٨٠٠) . وفي الفرق بين الكرامات والمعجزات ورد أن :

الكرامات تكون للأولياء والمعجزات تكون للأنبياء . وسار المعجزة الاظهار ، وسر الكرامة الكتمان . وغمرة المعجزة تعود على الغير ، والكرامة خاصة بصاحبها . وصاحب المعجزة يقطع بأن هذه معجزة ، والولى لا يستطيع ان يقطع بأن هذه كرامة (١١٠) . ولا يكون للولى معجزة لان من شرط المعجزة اقتران دعوى النبوة بها ، والمعجزة لم تكن معجزة الذاتها وانما لاقترانها بالنبوة (١٢٠) .

والكرامة نوعان : كرامة ظاهرة وأحرى باطنة :

أما الظاهرة فهى التي يراها الغير وقد تعود غرتها عليه وهى كما سبق القول علامة على صدق الولى وعون له على طاعته ودالة على صدق دعواه . أما الكرامة الباطنة فهى التي لا يراها سوى الولى ذاته وهمى حاصة به ومقوية ليقينه وعليه سترها واحفاؤها .

ومما تقدم ذكره يتبين أننا آثرنا في هذا الفصل أن تعرض لبعض التعاريف التي ذكرت عن التصوف لالقاء الضوء عليه وعلى خصائصه ، مع عرض موجز لنشاة التصوف والطرق الصوفية في المحتمع المصرى والمحتمع المغربي للتعرف على مدى التأثير الثقافي على التصوف في محتمعي الدراسة ، وما هي أوجه التشابه وأوجه الاحتلاف بين المحتمعين في مفهوم التصوف كممارسة ومنهج الطريق الصوفي . كما آثرنا التحدث عن بعض المقومات الأساسية وثيقة الصلة بالطريق الصوفي كالسلم الروحي والسلطة الروحية والغيبيات التي كانت نثراسا لنا في تحليل ومناقشة المادة الميدانية .

#### هوامش ومراجع الفصل الثالث

- (١) على سالم عمار: أبو الحسن الشاذلي ، الجزء الأول ، ص ٣.
- (٢) مقداد يلجن: فلسفة الحياة الروحية: الطبعة الأولى ، ص ٧٢.
- (٣) أبى نصر السراج الطوسى: اللمع وحققه وقدم له وحسرج أحاديثة عبد الحليم ومحمود وطه عبد الباقى سرور ، ص ٤٥.
  - (٤) ابي القاسم القشيري: الرسالة القشيرية ، الطبعة الثانية ، ص ١٣٨ .
- (٥) عبد القادر الجيلاني الحسنى: الغنية الجزء الثاني الطبعة الثالثة ، ص
  - (٦) محمد كمال جعفر: التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا ، ص ٤ .
    - (٧) نفس المرجع السابق ، ص ٧ .
- (A) محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الاسلام ، الطبعة الثانية ، ص
  - (٩) أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ، ص ٢٥٠ .
- - (١١) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدحل الى التصوف الاسلامي ، ص ١٠ .
    - (١٢) محمد كمال جعفر : المرجع السابق ، ص ٥ .
  - (١٣) عبد الحفيظ فرغلي على القرني: التصوف والحياة العصرية ، ص ٣٠ .
    - (١٤) أبي القاسم القشيرى: الرسالي القشيرية ، ص ٢٠.
      - (١٥) أبي نصر الراسج الطوسي: ص ٦١ .
      - (١٦) محمد كمال جعفر: المرجع السابق، ص ٦.
        - (١٧) أبي نصر السراج الطوسي ، ص ٣٧ .
- (۱۸) أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى : معراج التشوف الى حقائق التصوف ، ص ٣٤ .
  - (۱۹) عبد القادر الجيلاني الحسني ، ص ۱٥٨ .
  - (٢٠) زكى مبارك : التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ، ص ٢٢٨ .
    - (٢١) أبو طالب المكى: قوت القلوب ، ص ٥٠ .
- (22) Hava-Lazaruus -Yafeh: Op. Cit. PP. 173.

- (٢٣) أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية ، ص ٥٧ .
  - (٢٤) عبد الحليم محمود ، ص ٢٤٢ .
  - (٢٥) محمد مصطفى حلمي ، ص ١٦ .
    - (۲٦) أبو العلا عفيفي ، ص ٥٨ .
- (۲۷) عبد الرحمن بن حلدون : مقدمة بن خلدون ، ص ۷۸ .
  - (۲۸) مقداد یا لجن ، ص ۷۸ .
- (٢٩) عبد الحفيظ فرغلي على القرني: التصوف والحياة العصرية، ص ٤٦.
  - (۳۰) مقداد بالجن ، ص ۷۹ .
  - (۳۱) سامیة مصطفی الخشاب ، ص ۷۲ ، ۷۳ .
    - (۳۲) مقداد یالجن ، ص ۷۹ .
- (٣٣) نخبة من الأساتذة المصريسين والعسرب المتخصصين: معجم العلوم الاحتماعية ، ص ٣٦٨.
  - (۳٤) محمد مصطفی حلمی ، ص ۱۳۲ .
  - (٣٥) نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين ، ص ٣٦٨ .
    - (٣٦) محمد زكبي ابراهيم: أصول الوصول ، ص ١١٦ .
      - (٣٧) عامر النجار ، ص ٩٤ .
  - (٣٨) أبو العباس أحمد بن أحمد محمد زروق : قواعد التصوف ، ص ٣٤ .
    - (٣٩) سورة العنكبوت آية ٦٩ .
  - (٤٠) عبد الحليم محمود: المنقذ من الضلال ، المرجع السابق ، ص ٢٥١ .
    - (٤١) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .
      - (٤٢) السهروردي : المرجع السابق ، ص ٣٧٦ .
        - (٤٣) عامر النجار : المرجع السابق ، ص ٩٢ .
- (٤٤) عبد العزيز بن عبد الله : الصوفية في المغرب ، مجلة العربسي العدد ٢٤٨ ص ١٠٤ .
- (45) Mackenn, A. M. Mohammed, P. 477.
- \*\* كان لدولة الموحدين عناية كبيرة بالدين الاسلامي وتطبيق شعائره ، فعلى سيل المثال تم بالفعل حالات قتل لتاركي الصلاة في أوقاتها ، وهذا يدل على عناية دولة الموحدين بتطبيق الشريعة الاسلامية

- (٤٦) عبدوا لله التليدي: المرجع السابق ص ٣١٠ ٣٢٠
- (٤٧) علال الفاسى: التصوف الاسلامي في المغسرب: بمحلة الثقافية المغربية ، ص ٤٧).
- (48) Trimingham, Spencer, 1968, Op. Cit. p.
- (49) Morsy, Magli, P. 61.
  - (٥٠) شارل اندري جوليان : المرجع السابق ص ٢٥.
  - (٥١) أنور الجندي: الفكر والثقافة المعاصرة في شماك لفريقيا، ص ١٥٠٠.
    - (٥٢) شارل أندري جوليان ، ص ٢٦٠.
      - (۵۳) أنور الجندى ، ص ٥١ .
- \*\*\* قد تكون الزاوية مهجعا او جزء من حجرة ، وخاصة في المسجد ، او هي مكان منعزل للصلاة وقد تكون أكبر من ذلك .
- (54) Clifford Geertz, 1979, Op. Cit., P.
- (55) Morsy, Magli, P. 63.
- (٥٦) علال الفاسى: التصوف الاسلامى فى المغرب ، المرجع السابق ، ص ٣٨. \*\*\*\* ومصطلح الاسلام الرسمى أو غير الرسمى كثيرا ما يستخدمه المستشرقون الا أن الدين الاسلامى حقيقة لا يوجد به اسلام رسمى أو غير رسمى فالاسلام هو الاسلام بما يحويه من شريعة وعقائد ومعاملات وعبادات وممارسسات وأحلاق .
- (57) Eickelman, F. Date, 1981, The middle east an anthropological opproach, P. 229.
- (58) Morsy, Magli, op. Cit. P. 61.
  - (٥٩) عبد العزيز بن عبد الله ، المرجع السابق ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .
    - (٦٠) التهامي الوزاني : الزاوية ، الجزء الاول ، ص ٢٦ .
    - (٦١) على فهمي حشيم : أحمد زروق والزروقية ، ص ١٥ .
    - \*\*\*\*\* فترة الاستعمار لفرنسي على المغرب منذ ١٩١٢ الي ١٩٥٦.
- (62) Gellner, Ernest, Op. Cit., P. 156.
  - (٦٣) هنري برحسون: منبعا الأحلاق والدين ١٩٤٥ ص ٢٧٩.
- (64) Trimingham, Spencer, 1971. Op. Cit. P. 9.
  - (٦٥) محمد هشام عبد الرحمن شكرى سلطان ، المرجع السابق ، ص ٧٨٧ .

- (٦٦) أبي نصر السراج الطوسي : المرجع السابق ، ص ٦٥ .
  - (۲۷) الهجویری ، ص ۶۰۹ .
- (٦٨) أبي حامد محمد بن محمد الغزالي : احياء علوم الدين ، ص ٢٢٨ .
  - (٦٩) أبي القسم القشيري ، ص ٣٤ .
  - (۷۰) ابی حامد محمد بن محمد الغزالی ، ص ۲۲۸ .
- \*\*\*\*\*\* صنف الطوسى في كتابه " اللمع " : المقامات سبع وهم التوبة والورع والز والفقر والصبر والتوكل والرضا .
- وقال السهروردى في كتابه " عوارف المعارف " أن المقامات عشر وهــم التوبـة والورع والزهد والصبر والفقر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا .
  - (٧١) عبد القادر الجيلاني الحسني: الغنية ، ص ١٦٥ .
  - (٧٢) أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق ، ص ٣٩ .
- (٧٣) محمد زكى ابراهيم: التصوف الاسلامي بعض ما له وما عليه (رسالة ابجدية التصوف)، ص ١٩.
  - (۷٤) السهروردي ، ص ۸۰ .
  - (۷۵) أبى القاصم القشيرى ، ص ۱۹۹ .
- (٧٦) محمد توفيق البكرى: رسالة في الكلام عن نشأة التصوف والصوفية وأعمالهم، ص ٣٥.
- (٧٧) السيد ابراهيم الخليل بن على الشاذلى: المرجع معالم المشروع والممنوع من ممارسات التصوف والمعاصر، ص ٦١.
  - (٧٨) على سالم عمار : ابو الحسن الشاذلي ، ص ١٨٠ .
    - (۷۹) ابو القاسم القشيرى: ص ۱۷٤.
- (٨٠) مصطفى عبد الرازق " التصوف " دائرة المعارف الاسلامية ، ص ٣٤٨ .
  - (۸۱) الهجویری ، ص ۵۵ .
  - (۸۲) ابو االقاسم القشيرى ، ص ۱۷٤ .

# الفصل الرابع مفهومات ومبادىء الطريقة في مجتمعي الدراسة

- التصوف في كل من مصر والمغرب.
  - الأشراف والأولياء والبركة .
- مبادىء الطريقة في محتمعي الدراسة .

## مفهومات ومبادىء الطريقة

#### التصوف في مصر والمغرب:

إذا كان من الصعب تعريف المفهومات الأساسية تعريفا دقيقا كما قبال ايفانز بريتشارد (١) ، إلا أن آراء العلماء تتفق على ضرورة توافسر عناصر معينة في التعريفات ، بالإضافة الى إحتوائها على خصائص مميزة للظاهرة أو المفهوم قيد التعريف . وإن جاز ذلك على تعريف المفهومات الأساسية في مجال العلوم الإحتماعية فهو بالأحرى ينطبق على تعريف التصوف الذي أثار جدالاً ونقاشاً واسعا وحادا حول طبيعته وحقيقته وطبيعة الطرق الصوفية ودورها الاحتماعي .

والحقيقة كما ذكرنا من قبل - أننا لسنا بصدد معالجة "التصوف " أو الوقوف عند تحديد مفهوم دقيق له ، وإنما نهتم بالتصوف كتجربة روحية حياتية ، واستبيان خصائصه ومبادئه وأهدافه ووظائفه . الأمر الذي يستدعي التعرف على مفهوم التصوف لدى المتصوفة أنفسهم من ناحية ، ولدى غير المتصوفة من ناحية ، في مجتمعي الدراسة ، من ناحية أخرى . فالتصوف كظاهرة أنشأت التأييد والمعارضة ، يتطلب في دراستنا معرفة حدود وأبعاد ما يؤيده المتصوف نفسه وما يعترض عليه ، وكذلك ما يؤيده المجتمع وما يعترض عليه ، فوجهة نظر المتصوفة أنفسهم فيما يمارسونه ، ومعناه الاجتماعي لديهم ومعتقداتهم ، وإتجاهاتهم وقيمهم ، ومدى الانثربولوجي ، إذ منها يتضح تفكيرهم ومعتقداتهم ، وإتجاهاتهم وقيمهم ، ومدى تفاعلهم مع البيئة المحيطة وما يسودها من فكر وكتابات .

وقد أتضح بالبحث أنه يمكن النظر إلى تصوف اليوم من منطلقين: يتمثل الأول في الجانب الأحلاقي السلوكي ، والثاني في الجانب المعرفي الكشفي . والجانب الأول هو الأكثر وضوحا لدى من طبقت عليهم الدراسة ، وقد أطلق عليه البعض الجانب الكسبي القائم علي الإستعداد الفطري لتلقي الأحلاق والسعي نحو الكمال الخلقي بإستخدام الإرادة وأكدت الدراسة أن أصحاب هذا الجانب مالو إلى تعريف التصوف من خلال الوسائل المستخدمة في تحقيقه . وليس من خلال الغايات ، وهذا الجانب السلوكي من التصوف يطلق عليه الكثيرون مصطلح " التصوف السني " وهو الجانب الذي ترى الباحثة أنه حدير بسعى الكافة إليه اتباعا لتعاليم القرآن والسنة . وبذلك يكون فرض عين (١) على بسعى الكافة إليه اتباعا لتعاليم القرآن والسنة . وبذلك يكون فرض عين (١)

كل مسلم السعى نحو الكمال الخلقي ، وهو الذي جعل سعيد حوى يتحدث عن التصوف كعلم يحتاجه كل فرد ويسع كل الناس (٣). وهو في الوقت نفسه ما يطلق عليه " الطريقة " : أي المنهج الذي يتبعه المريد لتحقيق الكمال الذي هو ثمرة الجانب الأخلاقي . ومجمل تعريف التصوف يضم بين طياته الأقسام الثلاثة المتمثلة في الشريعة والطريقة والحقيقة : فالشريعة أن تعبده ، والطريقة أن تقصده ، والحقيقة أن تشهده . أما الجانب الثاني فهو " المعرفي " ويمشل الجانب الأعلى في التصوف ، وهو ثمرة الجانب الأول . والظاهر من الدراسة الميدانية أن أهل الطريقة المعاصرين قلما يلتفتوا إلى هذا الجانب في تعريفاتهم . وهذا مرجعه إما خروجه عن نطاق أبعادهم الفكرية ، وإما لعدم أمكانهم الوصول إليه على أيدى مشايخهم المعاصرين . وهذا الجانب يغلب عليه الموهبة أو " العطاء الألهي " ، وأطلق عليه البعض " التصوف الفلسفي " ويمثله عندهم أبن العربي الخاتمي وأبن سميرين والحلاج . وقليل ممن تناولهم البحث عرفواً التصوف من هذا المنطلق أي من حيث غايته وهدفه . وترى الباحثة أن هذا الجانب في حقيقته يمثل الجانب الخاص الذي يجعل التصوف فرض كفاية وليس فرض عين ، وهذا ما أكده أحمد زروق حين ذكر أن التصوف طريق فردى ومنهج شخصي مقصور في الغالب على الخاصة وليس فكرة عامة (٤).

وما من شك أن الجانب الأحلاقي من التصوف هو بداية الطريق ، والجانب المعرفي منه إنما هو ثمرة ونهاية الرحلة كلها \*. ومن ثم فمن المعروف والشائع وجوب أن يمر السالك في النظام الأحلاقي حتى يصل الى الجانب المعرفي الكشفي ، هذا بإستثناء قلائل من فئة أولئك الذين يجتبيهم الله فيعبروا إلى الجانب المعرفي دون المرور بالأحلاقي بحاهدة ، وقد قال الله تعالى ﴿ الله يجتبي من يشاء ويهدى إليه من ينيب ﴾ (٦) . وهؤلاء المحتبون الذيب هم دعاة من غير أهل الطريقة ولا يخضعوا لنظامها ليسوا محل اهتمامنا هنا في هذه الدراسة القائمة أساسا على دراسة الجانب السلوكي المتمثل في الانتقال من بداية الجانب الأخلاقي إلى نهايته التي قد تكون بداية الجانب المعرفي ومن هذا المنطلق يتضح أن التصوف بعضه موهبة وبعضه إكتساب ، ولو كان كله الخاص ، وهذا ما هو مفتقد في الحقيقة .

وتبين من الدراسة الميدانية أن التصوف كتعريف يتضمن الوسيلة والغاية معا أو الطريقة والحقيقة. " فالتصوف من حيث كونه تصفية النفس يمثل الوسيلة ، ومن حيث كونه قرب ومشاهدة يمثل الغاية والهدف "(٧).

ورأت الباحثة أنه في حالة عدم وضوح الغاية أو الهدف جاء تعريفهم للتضوف بإعتباره مجموعة غايات صغرى هي في الغالب تمثل الوسائل ، مما يجعلنا نشير على بعد آخر يعلو هذين الجانين ويؤثر فيهما وهو الرغبة في الكمال\*\* - المذي يكمن في بلوغه تحقيق المعرفة - أو ما يطلق عليه البعض تحقيق السمو أو التفوق على المحتمع بل يمكن أن نقول أنها بمثابة الوظيفة الخفية لغالبية الأهداف الجزئية سواء أتخذت شكل الذكر والإنشاد أو محبة الشيخ والإخوان والشعور بالتميز والخصوصية الملائماء لجماعة دينية أو طريقة صوفية على الأخص . وقد يكون ذلك وراء شعور المتصوف بالتميز عن غيره ممن حرموا الانتماء للطرق ، كما لاحظنا ذلك مع عدد كبير ممن تناولهم البحث . وإن كان هذا المعنى قد أتضح من ضمنيا من إجابتهم عن ضرورة التصوف وأهميته ، فرأى نصفهم تقريبا أن التصوف ضرورة للفرد ، وهذا يدل على شعورهم بالتميز تجاه غير المنتمين للطرق . ورأى النصف الآخر أن التصوف للخاصة وليس للعامة ، وبهذا المعنى يتميزون عن غيرهم بهذا الأمر السامي بإعتباره هبة من الله عز وجل أحتصهم بها دون سواهم .

وعلى الرغم من حرصهم على إظهار الحياد بجاه الطرق الأخرى ومحاولة نفى تعصبهم لطريقتهم ، إلا أن الباحثة تتفق مع حسن الشرقاوى (١٨) في ملاحظة تعصب المريدين بمجرد ذكر سلبيات الطرق ، وخاصة إذا وجهت الى طريقتهم . ومن العبارات المتداولة التى تنم عن ذلك " مجذوبنا صاحى " أى ليس لديهم في الطريق الشاذلى من يأخذه الحال باللاوعى تماما لفترات قد تصل إلى سنوات ، وهؤلاء يطلق عليهم مصطلح " المجذوبين " وكذلك القول الشهير : " من وجد مشربا خيرا من مشربنا فليتفضل " دليلا على الثقة في أن مشربهم أفضل المشارب ، كما يقرون مشربنا وبعود الطبل والزمر في الموالد في الطرق ، عدا الشاذلية ، التي يفخرون بأنها خالية من البدع التي تؤخذ على بقية الطرق .

وشعور التميز والاختلاف بين الطرق في المناهج والسبل مع الإتفاق في الهدف استنادا إلى الآية الكريمة : ﴿ والذين جاهدوا فينا لنهديهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين ﴾ (٩) . والمذي نراه أن اختلاف المناهج ناتج عن إختلاف

المشايخ وذاتية التحربة الصوفية . وتفصح آيات القرآن الكريم أن هناك عمددا ضحما من التوجيهات التي هي من قبيل الأمر أو الفرض أرشد الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم إلى كيفية أدائها كالصلاة والصيام والزكاة والحج وما إلى ذلك ، وهناك توحيهات أحرى تركت دون تحديد الكيفية من حيث الشكل والزمان والمكان مما يدل على وحود حرية لدى المؤمنين في إحتيار ما يناسبهم منها بما يتناسب وحال كل منهم ، ولكن هذا لاينفي أن لها صفة الأمر التوجيهي في الأداء . وما يفعله الصوفية يتمثل في تحديد ما يناسب كل مريد تبعا لتركيبه النفسي والعقلي - من قبل علمهم وتجاربهم في هذا الجال بقصد التحقق بهذه الأوامر التوجيهية على مستواها الأعلى في المدى البعيد. ومن تسم فلا جمدال في أن ما يفعله الصوفية هو من قبيل الفرض من حيث الأمر التوجيهي ، وإن الإختلاف في المناهج والأساليب راجع ألى عدم تحديم القرآن والسنة لمنهاج محدد على الخصوص. وعلى الرغم من ذلك فإن الصوفية يتميزون بوحدة الطابع لموقفهم من الحياة والإنسان ، مما يدل على صدق التجربة (١٠) . وأثبتت الدراسة الميدانية تأكيد ذلك بأن الإحتمالاف بين الطرفين راجع إلى المناهج التي تتفق مع كل مريد تبعا لشخصيته وحاله وطبيعته وهكذا ... ويقولون في ذلك " لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق " وإن كان " كل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ملتمس " وهذا هو الاختلاف الذي يحمل في طياته التشابه الكبير القائم على الاتفاق على الهدف من ناحية وعلى السند أو السلسلة من ناحية أخرى .

ورأى حسن الشرقاوى أن قيام الباحث بمحاولة تحديد الباعث من السلوك الصوفى أو تفهما كاملا أمر صعب للغاية نظرا لأن لكل سلوك ظاهر سلوكا آخر يختفى وراءه . لذلك رأى ضرورة تحليل أجوبة المريدين بالرجوع إلى مصادرها الجفية التى هى وراء دخولهم الطريق . وإن كانت الباحثة رأت الصعوبة تكمن فى كون الحقيقة الصوفية واسعة الأبعاد عميقة المفاهيم بما يتناسب مع المستوى الإدراكي للأفراد أو المريدين ، بالإضافة إلى أختلاف الغايات والأهداف تبعا لحال ومقام المريد وترقيه فى الطريق .

وهذا في الوقت نفسه أدى إلى تعدد تعريفات التصوف التي يشير كل منها ليس فقط إلى جانب معين وزاوية خاصة في النظر إليه ، بل يشير أيضا إلى أحوال

الأفراد الروحية والعقلية . وأكدت الدراسة هذه الحقيقة موضحة أن اختلاف مفاهيم الأفراد إنما هو تعبير عن مواقفهم الجزئية في إطار الظاهرة الكلية ، مما يدل على صعوبة وضع تعريف حامع مانع للتصوف كظاهرة أو كنسق .

أما من تناولهم البحث في المحتمع المغربي فجاءت تعريفاتهم للتصوف على أنه الزهد. فالسمة المميزة لموقفهم الفكرى - سواء كانوا منتمين للطريق الصوفي أم محبين فقط - ربطهم دائما بين التصوف والزهد ، عدا أقلية رأت وجود فرق بين المفهومين مؤداه أن التصوف أعلى من الزهد وأن الزهد جزء من التصوف . ونجد صدى لهذا الإتجاه العام لدى علال الفاسي الذي تحدث عن التصوف من ناحية كونه الزهد ، وأستند في ذلك إلى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم واعتكافه بغار حراء وكذلك إلى الخلفاء الراشدين والصحابة من حيث كون حياتهم حياة الزهاد الذين جاهدوا بأنفسهم وأموالهم في سبيل الله (١١).

وكذلك حين حاول التهامى الوزانى التعبير عن تجربة الصوفية فى كتابه الشهير " الزاوية " فوصفها بأنها حياة الرهابنية \*\*\* والانقطاع للعبادة والتفرغ لله عز وجل (١٢) ، مما يدل على عمومية هذا الاتجاه فى المحتمع المغربى . وأظهرت الدراسة الميدانية أن نظرة المحتمع هذه للتصوف بهذا المفهوم ترجع الى التأثر بكتابات الغزالي وتجربته الذاتية ومنهجه الصوفى القائم على الخلوة والزهد والانقطاع للعبادة مما أضفى على التصوف المغربى الطابع الفردى الذى هو أشبه بشكل التصوف فى مصر فى عصوره الأولى ، إذ كان يميل إلى كونه ظاهرة بسبية فردية أكثر من كونه ظاهرة إحتماعية (١٣).

والزهد في حقيقته لايعنى الانقطاع للعبادة وترك الحياة الدنيا ، فالزاهد صاحب " نظرة خاصة للحياة " فهو يعيش في الحياة الدنيا تماما كغيره إلا أن نظرته للأمور الدنيوية تختلف عن غيره فهى من منطلق حاله مع الله وزهده في الدنيا . فيحوز للزاهد أن يعمل وأن يكد ويكسب إلا أنه لايكون كغيره مشغولا بالمال من أحل الله وليس من أحل المال . كذلك الصوفى يختلف عن غيره في أمر جوهرى هو صدق التوجه إلى الله في كل أفعاله وأقواله فيكون الله هدفه على الدوام ، يعمل في سبيله ومن أجله : يأكل من أجل الله ، ينام من أجل الله ... الخ . فهو يقوم بجميع مهامه الدنيوية إلا أنه يؤديها ليس إشباع حاجاته الذاتية بل يؤديها من منطلق عبوديته لله : فالصوفى يعمل في الدنيا

دون أن يجعل لها سلطانا على قلبه . وليس من شروط الزهد في الإسلام أن يكون مقترنا بالفقر بل قد يتفق الزهد مع الغني في الإنسان العابد . وفي تاريخ الإسلام الكثير من أمثال هؤلاء العابدين الزاهدين الأغنياء \*\*\*\*\* . فالزهد في الإسلام معناه إرتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواته ، وهذا يعني تحرره تماما من كل ما يقيد حريته بتغلبه على رغباته وشهواته لذلك عليه أن يخرج الدنيا من قلبه فلا يتعلق قلبه إلا بالله ، ومن هنا أدرك الصوفية أن الزهد الحقيقي لايتعارض مع التمتع بزينة الحياة ما دام القلب مشغولا بالله (١٤) . وهذا يدل على تداخل المفهومين : فالزهد بلا شك من سمات الصوفية فكل صوفي زاهد وليس كل زاهد صوفيا ، كما ذكر أبن سينا في النتيجة التي توصل إليها وهي إحتماع الزهد والعبادة في التصوف نتيجة للزهد والعبادة وي العبادة وليس وجود التصوف نتيجة للزهد والعبادة وحدهما فكل صوفي زاهد وليس كل زاهد وعابد صوفيا (١٥) .

ومما تقدم يتضح أن الدراسة الميدانية في المجتمع المغربي أظهرت أن التصوف اليوم بعيد عن التأثر بآراء وقواعد ومنهاج الشيخ أبي الحسن الشاذلي الذي غير من شكل ومضمون التصوف في مصر . إذ قلما يجرى على ألسنة المتصوفة قيد الدراسة أو المحبين آراء ومفاهيم وقواعد أبي الحسن الشاذلي ، بل يعرفون الشاذلية من معرفتهم بالشيخ عبد السلام بن مشيش الذي عاش حياته متعبدا فوق الجبل حيث مقامه الآن بين طنجة وتطوان بالمغرب والذي كان هو الآخر مثالا لهم في الزهد والانقطاع للعبادة ، وليس من أبي الحسن الشاذلي الذي جمع بين الحقيقة الروحية والعمل والثراء الدنيوي .

وكان هذا وراء نظرة متصوفة من منظار خصوصيته وصعوبة إعتناقه للجميع خيث أنه هبة من الله عز وجل لمن هو مهيأ أساسا لتلقيها ، لذلك عرفوا التصوف بأنه المستوى الأعلى . فهو الإحسان الذى يتأتى بعد إتمام الإسلام والإيمان . فالصوفية هم القوم المختارون من سائر البشر ، ومن شم فهو للخاصة ولايستطيعه العامة كما أكدوا أهمية الشيخ في الطريق الصوفي وضرورة التسليم له ، بل رأوا أن الطريق لايستقيم إلا من خلال شيخ أرضى يقوم بتربية وتنشئة المريد ويأخذ بيده في سعيه في المقامات والذى لا يتم إلا بتزكية النفس وتخلصها من الصفات المذمومة وتحليها بالصفات المحمودة التي لايمكن أن تتزكي إلا عن طريق الشيخ المربى الذي سلك الطريق وعرف مزالقه ومخاطره .

إلا أن خصوصية التصوف هذه لاتناقض صرورته بل وإن إغفاله يعنى إهمال جانب حوهرى مو حوانب الدين الإسلامى . لذا نص المحققون على وحوب الدخول فى الطريق وجعل سلوك التصوف وجوبا عينيا<sup>(١٦)</sup> . لذلك فخصوصيته وجعله على المستوى الأعلى والأرقى لايقلل من نظرة هؤلاء المتصوفة لضرورته للجميع وأهميته لكل فرد من أفراد المحتمع وخاصة فى ظل الظروف التى يعيشها المحتمع من طغيان المادة والتلوث بالأفكر الغربية والمؤثرات الجارجية التني تعمل على صبغ المحتمع بصبغة أوروبية حديثة بعيدة والمؤثرات الجارجية الإسلامي فكرا وسلوكا وما يغلب عليه من نوازع روحية الأمر الذي يفتقده مجتمع اليوم لتحقيق التوازن المرجو لإنسان هذا العصر في ظل التقدم التكنولوجي وما يفرضه عليه من ضغوط وإختلالات .

وعلى الرغم من ذلك رأى " محبو التصوف " بالمغرب صعوبة اعتناقهم له والتزامهم به ، لأسباب أهمها :

أولاً : أنه قائم على الإنقطاع للعبادة والزهد والوقت الآن وقت عمل وكسب.

تانيا : أن من أهم قواعد التصرف الحفاظ ما يعرف بواجب الوقت وهو الصنف الرابع الذي تحدث عنه أبن القيم عندما ذكر الأصناف الأربعة لأفضل العبادات وأنفعها وأحقها بالإيثار والتخصيص \*\*\*\*\* ، وتحدث في كونه " العمل على مرضاة الرب في كل وقت بما هو مقتضى ذلك الوقت وظيفته " فالأفضل في كل وقت وحال : إيثار مرضاة الله في ذلك الوقت والحال والاشتغال بواجب ذلك الوقت ووظيفته ومقتضاه (١٧).

وقد ذكرت هذه العبارة على ألسنة كثير من المتصوفة في المحتمع المغربي معبرين عن أن الزمن الحالي ليس زمن تصوف. وتطبيقا لهذه القاعدة عندهم ، يجب إحترام واجب الوقت وهو وقت لاتصح فيه الدعوة للتصوف لأنه ليس وقتا مناسبا لهذه القواعد والأفكار وعلى المتصوفة إنتظار الوقت الملائم .

على العكس من ذلك أغرق البعض في الحانب الآخر حتى أعتبروا أنفسهم يعيشون الوقت الذي تحدث عنه الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه: (يأتي وقت لايسعك فيه إلا بيتك) (١٨٠٠). وإن كان هذا الحديث لا ينطبق على الوضع السائد في المغرب ، بل نرى أنهم أستخدموه في غير موضعه تماما كما أستخدموا

مقولة " واجب الوقت " ولسنا هنا بصدد تصحيح المفاهيم ، وإنما الـــذى يهمنــا هــو نظرة المتصوفة لخصوصية التصوف وعدم ملائمة ظروف المجتمع المغربي له الآن .

والذى يلاحظ على التصوف المعاصر في المجتمع المغربي ، هو حروجه عن مفهومه العملى التطبيقي وإقتصار مفهومه على الجانب العلمي النظرى . ومما أكد ذلك سعى بعض المحبين للتصوف إلى مقابلة مشايخ الصوفية بغية الحصول على البركة وإلتماس ما يطلق عليه في المجتمع الصوفي " إجازة " وهي عبارة عن تصريح كتابي يتيح لحامله الاطلاع والدراسة في الكتب والمخطوطات والرسائل المتعلقة بشئون التصوف .

وهذه "الإجازة "لا يقصد منها إلا الإنتفاع بدورها العلمي ، وليس لها دور آخر كالانتماء للطريق أو فتح طريق جديد كما تعنى "الاجازة "في مصر . وهذا وإن كان يشير إلى صعوبة الاطلاع على هذه المحطوطات والرسائل ، فهو يدل على أن التصوف في المغرب يميل إلى الطابع العلمي النظري وليس إلى الطابع العلمي التطبيقي ، وهو الأمر الذي يخرج التصوف عن قالبه المميز له .

فالتصوف هو الجانب العملى التطبيقي للإسلام ، ووضعه في الاطار النظرى محاولة بطريق غير مباشر للحد من نشاطه والقضاء على ممارساته بغية طمسه وذوبانه وتحلله أو إنحصاره وغروبه بمرور الوقت . وهذا واضح في الواقع الفعلى لما آل إليه التصوف الآن في المغرب .

# الاعتقاد في الأشراف والأولياء والبركة :

إذا كان المجتمع المصرى - عرف بحبه للرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته - وأكد ذلك تقديرهم وإحلالهم لمقامات وأضرحة آل البيت في مختلف مدنه - فالأمر أكثر وضوحا لدى الصوفية والمتصوفة بصفة خاصة . والذى أظهرته الدراسة الميدانية بالمجتمع الغربي (متصوفة وغير متصوفة) أنه أكثر حبا للرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته . ويؤرخ لنشأة هذه الظاهرة منذ لجأ آل البيت النبوى للمغرب وترحيب الشعب المغربي بهم وهمايتهم ومعاونتهم . فقد نشبت الخلافات بين العباسيين والعلويين بعد أن تولى العباسيون الحكم وشعور العلويين بأنهم أحق بالخلافة وكان أملهم أن ينصفهم أبناء عمومتهم بعد طول النعاناة مع الحكم الأموى . وعلى العكس من ذلك عمد العباسيون إلى الدس

والاغتيال بالسم والمكائد للقضاء عليهم ، خاصة وأن أصل الحركة العباسية كانت لإنصاف آل البيت العلويين ووضعهم في محل القيادة ، حيث تم تحميع الناس على ذلك وعندما أستتب الأمر ، أحذوا البيعة لأنفسهم .

وفى ذلك كان الإمام مالك يفتى بأن طلاق المكره لا يجوز مورياً ببيعة الإكراه التى مارسها العباسيون . وكان من آثار هذا الموقف خروج العلويين إلى أطراف الأمة الإسلامية ومنهم إدريس بن عبد الله الذى لجأ إلى المغرب الأقصى فتنقل من مدينة " تلمسان " إلى " طنحة " حتى إنتهى إلى " وليلى " فنزل على كبيرها آنذاك وهو أبن عبد الحميد الأورابي فأقبل عليه وبالغ في إكرامه وبره وبعد أن عرفه إدريس بشأنه وبنسبه وقرابته من النبي صلى الله عليه وسلم . فتولى خدمته والقيام بشؤونه ثم تحدث إدريس إلى النباس فظهر دينه وعلمه ، ودعاهم إلى بيعته ، فبايعوه بمدينة " وليلى " وترتب على هذه البيعة التي أنتشر خبرها في أكثر قبائل المغرب ، دخول الغالبية في طاعته والتجمع على نصرته حتى إستجابت له أكثر القبائل وتواردت عليه الوفود معلنة بيعته ، فقويت جموعه وتمكن من سلطانه ، فأعد الجيش وخرج غازيا يضرب في بلاد المغرب جموعه وتمكن من سلطانه ، فأعد الجيش وخرج غازيا يضرب في بلاد المغرب

وكانت دعوة الإسلام لم تتمكن في كثير من القبائل ، فعمل إدريس على إبلاغ الدعوة الإسلامية خالصة من الانحراف والبدع والضلال ، ووحد كلمة المغرب من يومئذ على مذهب السنة والجماعة (٢٠٠).

ومولاى إدريس – كما يتحدث عنه المغاربة – أول من كان له فضل الدعوة للإسلام في المحتمع المغربي وغالبية المحتمع يعتقدون في بركته وبركة أبنه مولاى إدريس الأصغر ويكثرون من زيارة مقامه في شتى أنواع المناسبات والاحتياجات – زواج ، شفاء ، وإنجاب ، ورزق ... الخ – حتى أنه من مراسم الزواج في فاس زيارة مقام مولاى إدريس الأصغر قبل أن تذهب عروس فاس إلى دارها .

وقد تبين من الدراسة الميدانية انتشار ظاهرة التبرك بالأولياء على كثرتهم في المحتمع المغربي بصفة عامة ، وهم غالبا من آل البيت النبوي .

وهذا مرجعه أساسا لانتشار الأشراف من آل البيت وحماية المحتمع لهم ومحبتهم وتقديرهم . ذكر الشيخ العلامة سيدى محمد ابن الأبار أن من أفضل القربات إلى الله تعلاى محبة آل البيت وتعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم\*\*\*\*\*\*.

وأضاف الشيخ سيدى أحمد الرهوني قائلا أن طريقتنا ( الطريقة الوزانية ) قائمة على أساس الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام .

والظاهرة الأكثر وضوحا لدى الشعب المغربي كثرة الإنشاد والمدائح النبوية التي تمثل القاسم المشترك في كافة المناسبات سواء كانت أفراحا أو غيرها ، بالإضافة الى إرتباط أفراد الشعب بالرسول صلى الله عليه وسلم ارتباطا رمزيا وثيقا فمن أمثلته ذلك المكان الذي يعرف في مدينة فاس " بحانوت النبي " صلى الله عليه وسلم في " زقاق الحجر " وحرص أفراد المحتمع على زيارته النماسا للبركة وتعبيرا عن الحب . والسبب وراء هذا الاعتقاد أن أكثر من ولى صالح رأوا الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الحانوت رؤية يقظة ومن ثم أصبح مزارا لهم . كذلك الحال فيما عرف " بركن النبي " صلى الله عليه وسلم في حامع القرويين - وهو أقدم الجوامع وأكبرها وله مكانة الجامع الأزهر في مصر ويفضل أفراد الشعب الجلوس في هذا الركن لنيل البركة ويرجع ذلك إلى رؤية أولياء الله الصالحين للنبي صلى الله عليه وسلم يقظة حالسا في هذا الركن . وهذا يدل على ولع الشعب بحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وميله للرمزية والاعتقاد في البركة .

ويرى المتصوفة ، والمحبون الذين يحرصون على زيارة الأولياء ، أن هذا السلوك إنما هو بغرض الحصول على نصيب من البركة التي منحها الله إياهم في العبادات والدعوات ، ويتوصل إليها بالاتصال الجسدى بهم مدة حياتهم ثم بزيارة القبر أو المقام بعد الوفاة .

والبركة كما يفهمونها ثمرة معنوية غيبية من ثمرات العمل الصالح وهي سر إلهي وفيض زاده تعالى ، وبها يحقق الله الآمال ويدفع السوء وتفتح بها مغالق الخير من فضله . فالبركة لون من الرحمة والفضل الإلهي والخير الشامل والفائدة واللطف الخفي ، ,غنكار البركة إنكار لحقيقة قرآنية إلهية .

وقد أتخذ المحتمع المغربي في موضوع البركة موقفا مميزا إذ قصرها - تقريبا - على الأولياء الأشراف من آل البيت من العصب ، عدا قليل من الأولياء الذين أظهروا بركتهم بكثير من الكرامات والخوارق مما جعل لهم في ذلك تاريخ يعرف أفراد المحتمع ويتداولونه فيما بينهم .

والمحتمع المغربي على الخصوص عرف البركة بنمطيها البركة الشخصية المكتسبة والبركة المتوارثة . وهذان النمطان ذا علاقة وثيقة بما عبر عنه ماكس

فيبر (بالكاريزما) التي تتمشل في كل من له طاقة وقدرة خارقة للعادة . و (الكاريزما) الخالصة تخرج عن نطاق الوراثة كدعامة أساسية لأنها في حاجة دائمة لإثبات وجودها بدوام إظهار قدرة الشخص المتمتع بها لأتباعه وإلا يفقد مكانته وطاعة الجماعة وإعتقادهم فيه .

( والكاريزما ) ليس لها عائد مادى وإن كان هذا لا يمنع إمكانية قبول الشخص ذى ( الكاريزما ) لبعض الهدايا ما دام ليس هناك اتفاق عليها من قبل وليس لها علاقة بما فعله صاحب ( الكاريزما ) وما هى الا محرد رمز يذكر ( الكاريزما ) بمن قدمها كهدية له (٢١) .

وعلى الرغم من ذلك فإن هناك اختلافا جوهريا بين البركة و (الكاريزما)، فالبركة يمكن أن توجد في شخص ما دون أن يدرى بوجودها وليست سببا في إقرار الجاماعة بسلطته الدينية وطاعتهم له واتباعهم إياه. وهذا الأمر لايمكن حدوثه في (الكاريزما) التي يشترط لوجودها في الشخص أن يقوم بأعمال تثبت وجودها حتى يحظى بإقرار جماعته بسلطته الدينية.

والتقوى والصلاح لاتكفى لدى المجتمع المغربسي للاعتقاد في الولى ، أما حالة كونه شريفا من آل البيت فهو الأمر الكافى للتبرك به ، وإذا عرف عنه العلم الديني والمعرفة بالله يلجأ إليه لحل المشاكل والاستشارة في كثير من الأمور وللشفاعة والتبرك بهدف الإنجاب أو الزواج أو الشفاء ... الخ .

لذلك يفضل الشريف في كافة الأمور سواء في التعامل ماديا أو في الاختيار للزواج . وللزواج تكاليف باهظة في المجتمع المغربي إلا أن أهل العروس يمكنهم أن يتغاضوا عن هذه المبالغ التي قد تصل إلى أرقام خيالية \*\*\*\*\*\* لمحرد كون العريس شريفا من نسل الرسول صلى الله عليه وسلم من فرط حرصهم على الحفاظ على النسب . وعلى الرغم من وجود بعض التغيير على هذه الظاهرة إلا أنها لا زالت موجودة بصورة واضحة . فالمجتمع المغربي أكثر تعلقا بقضية الأنساب من قضية الأفعال والأعمال ، وكأن البركة مقتصرة على الشريف . ولا يتبادر إلى أذهانهم أن الأفعال والأعمال والأعمال قادرة على إيجاد البركة ، إذ البركة صفة مكتسبة كما قد تكون صفة وراثية . ومما يؤكد ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم ( سلمان من أهل البيت وبلال منا أهل البيت ) والالله منا أهل البيت وسلم ( يا بني هاشم ، يا بني

عبد المطلب: لايأتيني بالأعمال وتأتوني بالأنسباب). وقوله صلى الله عليه وسلم ( إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (٢٣) - لافرق بين عربي ولا أعجمي إلا بالتقوى (٢٤).

فأولياء الله هم صفوة عباده تولاهم سبحانه وتعالى بعنايته وأكرمهم بنور الإيمان ، حفظوا عهد الله فحفظ عهدهم ، وتولى هدايتهم ونصرهم ، وتولوا القيام بحق عبوديته والدعوة إليه .

ومن هذا المنطلق كان الحرص على محبة أولياء الله الصالحين وإحترامهموالاقتداء بهم والامتثال لأوامرهم والتبرك بهم وطلب شفاعتهم والتأدب بسيرهم لما عرف عنهم من تقوى وصلاح ومكانة عند الله عز وجل . إلا أن الولى بل ورئيس الأولياء الذي يطلق عليه الصوفية (القطب) وهو الرئيس الأعلى لكل الخلفاء والمشايخ ليس من الضروري أن يكون عضوا من آل البيت نسبا (٢٠٠) . بل الأمر كله يتوقف على التقوى والصلاح .

وأما المجتمع المصرى فإن تعلق المتصوفة ومجبتهم لأولياء الله الصالحين والتبرك بهم ترجع إلى كونهم صفوة عباد الله تولاهم سبحانه وتعالى بعنايته وأكرمهم بنور الإيمان وحفظوا عهد الله فحفظ عهدهم وتولى هدايتهم ونصرهم وتولوا الثقيام بحق عبوديته والدعوة إليه ، بصرف النظر عن نسبهم وإرتباطهم بالأشراف : فظاهرة الأشراف في مصر ليس لها الأهمية البالغة كما في المحتمع المغربي وليست مرتبطة بظاهرة الأولياء . فالولى في المحتمع المصرى يتم الاعتقاد فيه وفي بركته ليس لنسبه \*\*\*\*\*\*\* ، وإنما لتقواه في السروالعلانية ولأعماله الصالحة في الباطن والظاهر .

أما المجتمع الليبي فهو أكثر تشابهاً مع المجتمع المغربي عنه مع المجتمع المصرى فالأمر الذي كان وراء قبول البدو للسنوسي واحترامه والرضا به مرشدا وشيحا لهم هو اعتيادهم على احترام المرابطين، (أحياءا أو أموتا) وإحلالهم والتبرك بهم والمعروف عن المرابطين أنهم في الغالب من الأشراف (نسل الرسول صلى الله عليه وسلم) المعروفين بالتقوى والصلاح والورع والمعروفين بوارثي البركة (٢٦٠).

ومبدأ البركة معروف في الفكر الإسلامي قال عنه أبو حامد الغزالي " أنه اذا حق دخول النار على طوائف من المؤمنين فإن الله تعالى بفضله يقبل فيهم شفاعة الأنبياء والصديقين بل شفاعة العلماء الصالحين ، وكل من له عند الله

تعالة جاه وحسن معاملة ، فإن له شفاعة في أهله وقرايته وأصدقائمه ومعارفه ، فكن حريصا على أن تكتسب لنفسك عندهم رتبة الشفاعة "(٢٧).

وذكر محمد زكي إبراهيم أن مطلب الدعاة والشفاعة من الحي أو روح الميت طلب عبودية لله وهو مباح في مبادىء الإسلام ، وطلب المدد من الحي معناه دعاؤه وإرشاده وروحانيته وتوجهه وبركة صلاحه وتقواه وسره مع الله ، وطلب المدد من الميت طلب من روحه الحي بخصائصه في برزحه السامع المدرك الذي له ما يشاء عند ربه .

فالمدد هو طلب التوسل إلى الله والاستشفاع به إليه عز وحل في قضاء الحوائج إعتقادا فيما للأرواح من قوة وطاقة وقدرة بل إن لسلأرواح قوة وطاقة لايتصورها البشر حتى أن روحا واحدة عظيمة تؤثر في جيش كامل(٢٨).

والتوسل ليس معناه التوسل بالذات المشخصة من اللحم والدم والعظم والعطم والعطم والعطم والعطم والعصب ، وإنما هو التوجه إلى الله بالمعنى الطيب في الإنسان والمعنى الطيب ملازم للروح سواء تعلقت بالجسم في الحياة أو تخلصت منه بالموت وأستقرت في برزخها على مقامها هناك (٢٩).

وبالإضافة إلى هذا النوع من التبرك ، يعرف المحتمع المغربي نوعا آخر أكثر وضوحاً وهو التبرك بالماء الطبيعي الموحود في العيون فمشلا ماء عين " مولاي يعقوب " أو عين " سيدى حرزام " أو ماء " سيدى أحمد الشاوى " بفاس وهذا ما أطلقت عليه ماريت " المانا " وهي القوة الروحية الخارقة الشخصية التي هي نوع من القوى المحركة التي توجد في كثير من الأشياء . وعرف لدى الشعب المغربي على عمومه أثر هذه العيون في الشفاء من الأمراض الجلدية والأمراض الروماتيزمية .

شرب الماء بهدف البركة والشفاء أمر منتشر وطبيعى عند المغاربة عموما ، لايرون فيه غضاضة ولاعجبا . بل أن من العائلات من يقيم إحتفالا دينيا بدارهم يشمل الإنشاد والذكر بهدف شفاء إحدى السيدات من مرض نفسى إثر حادث\*\*\*\*\*\*\*\* . وفي ذلك تم وضع إناء كبير في وسط الحجرة التي بها الاحتفال ثم في النهاية يشرب كل من الحاضوين وأهل الدار وكذلك السيدة المريضة من هذا الماء بهدف البركة والشفاء بإذن الله .

كما ذكر كل من يوسف الكتاني وحسن الكتاني أن والدهما إبراهيم الكتاني "كان يعد من أشهر ثلاثة ممن لهم قدرة على التغلب على السحر عن

طريق القراءة على الماء أو الكتابة على الورق ثم وضعها فـى المـاء ويسـقيها لمن يعانى من السحر ". ومن ثم يتضح أن المحتمع المغربـي أكـثر اعتقـادا فـي هـذه الظاهر ذات العلاقة الوثيقة بالبركة .

والذى ظهرته الدراسة الميدانية بوضوح إعتقاد المجتمع المغربي في البركة والتبرك بالأولياء وتقديم الصدقة بصرف النظر عن نوعها أو قيمتها فهي بحرد رمز باعتبارها هدية - كما أطلق عليها شارل جوليان " فتح المسألة مع الله " وهي شائعة بين المعتقدين في بركة الأولياء . فمجرد زيارة الولي أو اللحوء إلى من أشتهروا بالبركة تتطلب تقديم أى شئ " ولو درهم واحد "\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* كما يقول المغاربة ، حتى تتم الوصلة أو الرابطة . وهذا ما يطلق عليه المسلمون الصدقة الله تعالى ، ولعل هذا مؤسس على القاعدة القرآنية الخاصة بمناجاة رسول الله صلى الله عليه وسلم . والتحدث معه ، إذ يقول الله تعالى ﴿ يأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يمدى نجواكم صدقة ذلك خير الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يمدى نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر ﴿ (٣) وقد أتخذ الصوفية عموما ، وفي مصر خصوصا من هذه الآية سندا لعادة تقديم هدية ما إلى الشيخ حين زيارته . وقد توسع البعض في هذه القاعدة في ريف مصر حيث جعلوا الهدية والصدقة أساس العلاقة مع المشايخ ، لطلب البركة والرعاية ، ورضاء الله تعالى . ومن ثم صارت القرابين عادة يلتزم بها التابع للمرابط\* تخلق بين الطرفين نوعا من التعهد والإلتزام (٣١) .

والقرابين - وهي عادة أنواع من الحيوانات - غالبا ما تقدم في الإحتفال السنوى للمرابط كالتزام سنوى للجماعات الاجتماعية دوام وبقاء الاتصال بالمرابط والتمتع ببركته. وإن كان هذا لا يمنع من وجود هدايا أخرى تقدم من قبل جماعات أو أفراد تأخذ صورة التبادل ، أى من أجل طلبات مميزة يتقدم بها للفرد رغبة في تحقيقها . وقد تكون هذه القرابين - أحيانا - شرطية ، بحيث لايدفعها الطالب إلا إذا تحقق مطلبه ، كما هو شائع لدى النساء حيث تدهب السيدة إلى الضريح المعين تسأله وتطلب من المرابط العون في موضوع ما كالحمل مثلا ، وقد تمزق السيدة قطعة من قماش ملابسها وترفق بها قدرا من الحناء ثم تضعها على باب الضريح كنمط من التذكرة للمرابط .

وفى حالة تحقق الطلب لابد أن تقدم الشيء الذي سبق وأن وعـــدت بتقديمــه، وغالبا ما يكون نوعا من أنواع الماشية ( حروف مثلا أو غيره )(٣٢).

والواضح من هذا النمط ، وبرف النظر عن نوعية اعتقاد السيدة عند أدائها لهذه الأفعال ، وجود ما يعرف " بالنذر " على نطاق واسع في المحتمع الغربي وهذا ما أكدته الدراسة الميدانية . وليس كل الأولياء لكل الحاجات والمطالب بل المألوف أن لهم تخصصات هي غالبا مرتبطة بكرامات قد أشتهروا بها . وعلى سبيل المثال من زار ضريح سيدنا " ومولانها إبراهيم " ، ومكانه حارج مراكش بحوالي ٨ كيلو متر في الجبل ، يكرمه الله بالإنجاب ، ولذلك تقصده كثيرات من النساء العاقرات . ومن زارت ضريح سيدنا و " مولانا على " ومكانه أيضا خارج مراكش مراكش بحوالي ١٥ كيلو في الجبل يكرمها الله بالزواج . أما " مولاى أبو العباس السبتي " وهو من الرحال السبعة المشهورين في مراكش فله كرامات كثيرة وأشهر ها إعادة البصر للمكفوفين .

إلا أن للمحتمع المغربي مفهوما خاصا في كيفية تحقق المراد عن طريق الولى . وذلك أنهم يجعلون الأساس في الأمر كله الاعتقاد الجازم لدى الشخص في الولى وفي أنه عن طريقه سيتحقق الأمر فعلا . وإذا لم يتم توقع المراد ، لاينسب ذلك إلى فشل الولى وإنما يقولون في بساطة تقريرية إن الشخص (ما عنده إعتقاد) : فالعيب أذن في عقيدة زائر الولى ، وهو لا يتوقف على الولى ولا على محرد رغبة المستشفع بالولى وإنما على عنصر ثالث هو الإعتقاد ، والإعتقاد عندهم عطاء من الله : فإذا أراد الله تحقيق الأمر ، " رزق الشخص " وقوة الإعتقاد ، وحعلمه يذهب للولى ، ومن ثم يتحقق الأمر بتحقق شرطه الأساسي : الاعتقاد ومن هنا فالأمر كله ، إذن بيد الله .

إلا أننا تبينا في محتمعي الدراسة براءة التصوف والمتصوفة الغيورين على التصوف من تقديس الأولياء وتقديم القرابين لهم - كما ذكر شارل حوليان (٢٣) - على الرغم من أن هذا لاينفي وجودها بين أفراد الشعب في محتمعي الدراسة ، وحاصة الشعب المغربي لاعتقاده كما ذكرنا في الأشراف والتبرك بهم والالتجاء إليهم .

وتحدث أحمد أبو زيد عن نمط العلاقة بين الأولياء ومن يعتقد فيهم البركة والكرامة عند دراسته لنظام المراض في بعض مناطق الصحراء الغربية في مصر وعلى الرغم من أنه أعتبر هذا النمط مجرد فرض في حاجة إلى الدراسة ، إلا أننا سوف نعرض لطريقة هذه العلاقة لإرتباطها الوثيق بموضوع الدراسة .

فقد تبين له أن المراض ينتمون إلى قبائل المرابطين الذين يتمتعون بقدر كبير مسن المكانة الدينية وأشتهروا بالرفق والورع والبركة والكرامات والدعوة المستحابة . وقد لعب المرابطون دورا هاما في الحياة السياسية وفي الضبط الاجتماعي إلا أن الدور الأكثر وضوحا هو دور الأولياء الموتى الذين يؤثرون تأثيرا هاما في أحوال المحتمع وسلوك أفراده وتصرفاتهم . وذلك يتم إما عن طريق إلىتزام الأفراد لأنماط وقواعد السلوك المقررة إجتماعيا إبتغاء مرضاة هؤلاء الأولياء ، وإما حشية أذاهم . وربما كان تأثير الأولياء في الضبط الإجتماعي يتم بطريقة غير مباشرة أو حتى بطريقة سلبية في معظم الأحوال عن طريق حماية الإشخاص الذين يرتبطون بهم ويطلبون ممايتهم ويعتبرون أنفسهم " محسوبين "عبلي هؤلاء الأولياء ، أي أن دورهم الرئيسي في المحافظة على النظام يتم عن طريق منع الأذى قبل وقوعه وبالتالي القضاء على احتمال وقوع الصدام ونشوب العدوات في المجتمع المحلي . إلا أن هذا لا يمنع من المتدين إذا وقع الأذى بالفعل . فإذا فشل الولي في مناقذ هماية " محسوبه " من السرقة مثلا فإنه لن يفشل في إلحاق الأذى والضرر والعقوبة المادية بالسارق عن طريق تسليط الأمراض والأوبئة عليه (٢٤) .

ففى الوادى الجديد لكل قرية أوليائها ولكل مجموعة من الأفراد ارتباط بأحد الأولياء ويعتبرون أنفسهم أتباعا له أو من "محاسيبه". ويتوقوعون منه حمايته لهم بدفع الأذى والشر وأن يبارك لهم فى زراعتهم وماشيتهم، وأن يبنزل العقاب على من يعتدون عليهم ظلما أو على شىء من ممتلكاتهم. وفى مقابل هذه الحماية يلتزم الأفراد ببعض الالتزامات تجاه الولى سواء فى الاحتفال بإحياء ذكرى مولده أو وفاته والتحدث بكراماته والاهتمام بضريحه والاسهام فى نفقات ذلك الضريح.

والعادة المتبعة أن يخصص الشخص حزءا مما يملك للولى لإنفاقه على الضريح وبذلك يحقق هدفين: الأول تنفيذ الإلتزامات نحو الولى والشانى ضمان حماية الولى له لأن هذا الجزء الذى يتنازل عنه للولى لن يضيع عليه وإنما سوف يعوضه عنه جيرا لبركة الولى وكراماته. ومن ثم يتضح من نمط هذه العلاقة التى تقوم بين الولى والمحسوب أنها نوع من التعاقد الذى بمقتضاه يتبادل الطرفان بعض الفوائد والمكاسب.

والمتبع لدى مشايخ الوادى الجديد أن لكل منهم رمزه الخاص المذى يأخذ شكل " راية " وهي عبارة عن قطعة من القماش الملون يثبت على شكل علم

يرفع على فرع من سعف النخيل أمام ضريح الولى أو فوق قبره وفى حالة إلحاق أحد الأتباع بأى أذى من شخص آخر أو مثلا تعرضت ممتلكاته للسرقة أو ما إلى ذلك فإنه يأخذ تلك الراية ويثبتها أمام منزله وقد يضع إلى جانبها نسخة من القرآن الكريم وهذا بمثابة إعلان من صاحب البيت بأنه يشكوى ممل لحق به من أذى للولى أو الشيخ وعلى الجانى أن يسسرع بتسوية الأمور وإلا تعرض لأذى من الولى . وفى هذه الحالة فى الغالب يرد الجانى المسروقات التي سرقها أثناء الليل خشية التعرض للعقوبة من الولى .

والواقع أن الناس يفضلون أن يحملوا مظالمهم للأولياء على أن يعرضوها أمام القضاء أو حتى أمام الرؤساء التقليدين للقرية وهذا يوضح كيف أن مجال القوى الغيبية أوسع بكثير من المجال الذى يعمل منه الرؤساء والمحاكم وهذا راجع الى حد كبير إلى إيمان الناس وإعتقادهم فى فاعلية الأولياء وقدرتهم وكراماتهم (٢٥). مما يجعلهم أكثر الاتباطا بهم فى حياتهم وكذلك فى مماتهم.

وهذا يتفق مع ما ذكره بعض المغاربة من أن هناك أولياء تزداد العلاقة بهم قوة بعد إنتقالهم عنا فترة حياتهم وأنهم قدرون على حماية أحبائهم والدفاع عنهم ويتدخلون بالخير في أمور حياة الأتباع والأحباب. ورأوا أن العلاقة بين هذا الولى وبين أحبابه وأتباعه تزداد قوة بارتباطهم بخدمة الضريح والتبرع باسمهم لإعمال الخير، والاحتفال بذكرى مولدهم وإطعام الناس في هذه المناسبة. ولاحظنا أن هذه الفئة من الأولياء المتوفين، عرفت في حياتهم بكرامات وحوارق، منتشرة متداولة على ألسنة الناس جميعا بالمغرب.

ومما تقدم ذكره يمكننا أن نقسول أن ظاهرة الاعتقاد في الأولياء والبركة كانت أكثر مع الفئات والمحتمعات الشعبية البدائية حتى أقــترن هــذا الاعتقــاد بالأشخاص محدودي الدخل والثقافة والعلم .

وقد تبينا أيضا أن الاعتقاد في الأولياء والبركة هو من معالم التصوف الماضي والحاضر في المغرب. فهذه الظاهرة لا ترتبط بحماعة صوفية دون الأحرى، ولاترتبط بمحتمع دون الآحر بل شملت الجماعات الصوفية بصفة عامة بما ينطوى فيها من أغنياء وفقراء وعلماء ومثقفين. بصرف النظر عن نوعية بيئتهم الاحتماعية وظروفها الثقافية\*.

# مبادىء الطريقة في مصر والمغرب

#### العقادية الشاذلية بمصر

أستمدت الطريقة العقادية الشاذلية قواعدها ومبادئها الأساسية من قواعد وأصول الطريق الصوفى التى فصلها أحمد زروق ، وأجملها أيضا في خمس قواعد أساسية :

الأولى : تقوى الله تعالى في السر والعلانية .

والثانية : اتباع السنة في الأقوال والأفعال .

والثالثة : الإعراض عن الخلق في الأقبال والإدبار .

الرابعة : الرضا عن الله تعالى في القليل والكثير .

الخامسة : الرجوع إلى الله تعالى في السراء والضراء .

وكل قاعدة من هذه القواعد يتم تحقيقها بالاعتياد على القيام بمجموعة أفعال وتصرفات تكسب الفرد أنماطا سلوكية تلتصق به عن طريق التكرار لتصبح من صفاته المميزة . فتتحقق تقوى الله بالورع والاستقامة ، أما السنة فتتحقق بالتحقيظ وحسن الخلق : ويتم تحقيق الأعراض عن الخلق والصبر والتوكل وأما القناعة والتفويض فبهما يتحقق الرضا عن الله . وتحقيق الرحوع إلى الله في الضراء (٢٦) .

ومن ثم يتضح أن قواعد زروق هذه تمثل في حقيقتها قواعد عامة للطريق الصوفى على إختىلاف مناهجه وأساليبه لذلك فهي تشمل كافة مقامات التصوف التي يسعى إليها المريد في الطريق الصوفى لاكتساب الصفات المحمودة والتخلص من الصفات المذمومة.

وهذه الأفعال والتصرفات تتمثل في الاستقامة ، باتباع الشرع وقواعده في كل صغيرة وكبيرة . وهي من المبادىء الأساسية لمريدى الطريقة العقادية الشاذلية وبها يتحقق تقوى الله في السر والعلانية وجما يؤكد ذلك العبارات التي تتداول على الدوام على ألسنة أبناء الطريقة مثل: "أما الإمام الشاذلي فطريقه شريعة وسره حقيقة " "وعلى يديه تشذل كل الورى " - أي الناس : وكذلك قولهم : " من تصوف و لم يتصوف فقد تفسق ومن تشرع وتصوف فقد تقسق ومن تشرع وتصوف فقد تحقق " . وحيث أن الاستقامة تتم بإتباع الشرع في الأفعال والأقوال

فهم يفخرون بأن طريقهم قائم على الكتاب والسنة وأن " محذوبهم صاحي " أي ليس لديهم من يتحدث بالحقائق ، فهي سر بين العبد وربه . لذلك أجمعوا على أن الكرامة الحقيقية للولى تكمن في استقامته ، لذلك أيضا فضل أبناء الطريقة عدم التحدث عن الكرامات أو إعطائها أهمية في الطريق مع الإقرار بوحودها وإمكانية حدوثها بقولهم " لاحرج على فضل الله ". بل ذكر أبناء الطريقة تعبيرا يفصح عن عدم أهمية الكرامات في الطريقة الشاذلية عامة وكذلك العقادية الشاذلية: " أنها أكثر حدوثًا بين المريدين عنها بين المشايخ ". فالكرامة في نظرهم ما هي إلا " لعب أطفال " بمنحها الله أو يهبها للمريد في بداية طريقه بصفة خاصة بهدف إدخال البهجة عليه وثبيته في الطريق. لذلك فهذا النوع من الكرامات له أثر على تثبيت المريدين \*\*\*\*\*\*\* وفي المراحل اللاحقة يفضل المريدين عدم التحدث عن الكرامات التي حدثت لهم أو لشيحهم عدا قلائل رأوا التحدث عنها إحقاقا للحق ، وإستنادا إلى حديث الشيخ عبد الحليم محمود عن بعض الكرامات في كتابه " المدرسة الشاذلية " . ولما كانت الكرامات من الأمور التبي يشار حولها كثيرا من الإعتراضات فقد أدى ذلك إلى إهتمام الشيخ وخلفائه بتجنب الحديث عنها إيمانا بأن " أفستقامة خير من ألف كرامة " ومستندين في ذلك أيضا لدعاء أبي الحسن الشاذلي المعروف بـ " اللهم إحعل سر أبنائي خفيا " والمقصود بذليك عندهم أن يحفظه الله بإخفاء أسراره التي يجرم الإباحة بها . والمعروف لـدي الصوفيـة أن من بين الكرامات أسرار من باح بها تباح دماؤه.

أما الكرامة الحقيقية فهى كرامتان جامعتان: كرامة الإيمان بمزيد من الإيقان وشهدود العيان، وكرامة العمل على الاقتداء والمتابعة ومجانبة الدعاوى والمحادعة (٣٧). وفي ذلك قال الشيخ أبو العباس ليس الشأن من تطوى له الأرض فإذا هو بمكة أو غيرها من البلدان وإنما الشأن من تطوى له صفات نفسه فاذا هو عند ربه (٢٨).

# الإلتزام بحضرتي الصباح والمساء:

يمثل هذا المبدأ الشرط الأساسي لاعطاء العهد للمريد . فالمعتاد في هذه الطريقة أن يعطى الشيخ أو الخليفة الورد لمن يرغب في الإنتماء لهذه الجماعة والمتبع عند القيام بهذا الورد أن يتم في جماعة مرتين مرة صباحا بعد صلاة الفجر ومرة مساءا

بعد صلاة المغرب أو العشاء وهذا ما يسمونه "الحضرتين ". ويكمن أهمية هذا المبدأ في إعتباره فرصة للتعرف على صدق المريد وإلتزامه وحسن سلوكه وكيفية تعامله مع الشيخ والاخوان ومدى جديته في الطريق وإستعداده له وإلتزامه به . ومن ثم يتضح أهمية الالتزام بالحضرتين من حيث فضائله العديدة التي نذكر منها :

أولا : محاولة إكساب المريد الإرادة التي بدونها لايتمكن من السير في الطريق وتحمل صعابه والترقى في مقاماته .

ثانيا : مجال الحضرتين يمثل المجال المقدس الذي على المريد التعامل داخله طبقا لقوانينه وقواعده التي يتعلمها ووعليه الإلتزام بها . فالحضرتان هما المجال التطبيقي الحقيقي لقواعد وآداب الطريق ومن هنا أعطى أبناء الطريقة (معايشة الاخوان) كأساس في الطريق الأولوية من حيث الأهمية عن القراءة والعلم ، لذلك يقول أبناء الطريقة نحن أهل إشارة ولسنا أهل عبارة ، ففي الحضور التعلم بالاشارة وليس بالعبارات المدونة المكتوبة ويؤكد ذلك ما عرف عن أبي الحسن الشاذلي أنه يربي أبناءه بالنظرة مثل السلحفاة \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*

ثالثا : بحضور الحِضرتين ينال المريد فضائل الذكر العديدة النفسية والجسدية والاجتماعية والروحية .

رابعا: الالتزام بالحضور يحقى ترابطا روحيا في صحبة المريديين والشيخ وبعضهم البعض، وهي كما ذكروا تفوق في قوتها روابط القرابة الدموية. وبذلك تسودهم مشاعر الألفة والمحبة التي بوجودها يتم تدعيم القيم الأساسية التي لابد أن تتحقق في الجماعة الدينية كالإيثار والتعاون والخدمة والكرم والذل والإنكسار وغيرها من القيم.

فالحب كما ذكر أحد حلفاء الطريقة " بأريمون " محافظة البحيرة (٣٩) ليس في حاجة لنظام أو قانون بل هو ذاته مسعى وهدف يحمل بين طياته كل ما يمكن من نظم وقوانين ، فعلاقة المحب بالمحبوب تضم كافة القيم التي تكسب أصحابها كافة الصفات المحمودة وتخلصهم من الصفات المذمومة . لذلك فالحضور مع الاحزان يدعم أواصر المحبة ويخلق حوا أسريا مفقودا في هذا العصر (٢٠٠) . ومن هنا يردد أبناء الطريقة القول المشهور " من أراد سعادة الدارين عليه بالحضرتين " .

#### العمل:

إن العمل في حقيقته و السمة المميزة للطريقة الشاذلية بكافة فروعها بصفة خاصة لذلك يرفض مشايخها وحلفاؤها المريـد المتفـرغ للعبـادة ، لإعتقـادهم أن المتصوف المتقاعد ليس حديرا بالانتماء للطريق الصوفي الذي عماده المحاهدة. وكيف للمجاهدة أن تتم أو تحدث في حالة العزلة والتفرغ للعبادة: فالمحاهدة الحقيقية هي جهاد النفس والشيطان في ظل الحياة اليومية بما فيها من معاملات دنيوية في نطاق الأسرة والعمل والقرابة والصداقة ... الخ . وذكر الشاذلي : ليست لمريقها بالرهبانية ولا بأكل الشعير والنخالة ، إنما هو بالصبر على الأوامر واليقين بالهداية ، وأضاف قائلا "كلوا وأشربوا وأنكحوا وألبسوا وضعوا كـل شيء حيث أمركم الله ولا تسرفوا "(٤١)". وقال أبو العباس المرسى حين دخلت على شيحي أبو الحسن الشاذلي وفي نفسي أن آكل الخشن وألبس الخشن وقيال لى الشيخ يا أبي العباس أعرف الله وكن كيف شئت . ومن أقوال أبسي العبـاس المرسى لمريديه " نحن اذا صحبنا تاجرا ما نقول لـه : أترك تجارتك وتعال ، أو صاحب صنعة ما نقول له أترك صناعتك وتعال ، أو طالب علم ما نقول له : أترك طلبك وتعال ، ولكن نقر كل أحد فيما أقامه الله فيه وما قسمه لـه على أيدينا فهو واصل اليه "(٤٢) . ومن المعروف عن أبي العباس أنه كان لايقبـل المريد الذي لاطلب له ، أي لا عمل له .

وأكدت الدراسة الحقلية عدم وجود حالة واحدة من البطالة أو ما يعرف بعزوف المريد عن دنياه أو حياته بل وضحت الدراسة مشاركتهم في الحياة في مختلف حوانبها مشاركة إيجابية: ومما هو حدير بالملاحظة حرص الإحوان المسلمين الذين تجاوزا الستين عاما على الحصول على عمل الى حانب معاشهم الرسمي من الحكومة أو التأمينات الاجتماعية.

#### الخدمة:

وهى تمثل مبدأ وخاصية فى الوقت نفسه للطريقة العقادية الشاذلية ولشيخهم كقدوة لهم حتى يقتدوا به فى عدم التأخر فى الخدمة بكافة أنواعها بدءا من الخدمة - فى مجالس الذكر - لراحة الأخوان حتى الخدمة فى الأمور الدتيوية كالقيام نيابة عن أحد الأخوان فى الطريق لبعض مهامه فى حالة تعذر

قيامه بها ، بالاضافة الى عدم تأخر كل أخ عن أحيه فيما هو في نطاق قدرته وعمله فمثلا الطبيب لايتأخر في معالجة المرضى من أخوانه في الطريق . كما أظهرت الدراسة دور بعض الخلفاء الايجابي في إتاحة الفرص بإيجاد وظائف مناسبة لطلاب العمل من أخوانهم في الطريق وهذا له مدلولان ، الأول يؤكد الخاصية الأولى بالطريقة وهي حرصها على العمل ، والثاني يؤكد مبادرة الاحوان في التعاون والخدمة . ولبيان فضل الخدمة لدى أبناء الطريقة العقادية الشاذلية قولهم الشهير "حادم القوم سيدهم ".

## الكتانية الأحمدية بالمغرب:

وفيما يتلق بالشروط التي يجب توافرها في الفرد حتى ينتمي للطريقة الكتانية ويتم إعطاءه العهد. فقد أظهرت الدراسة الميدانية أن مشايخ اليوم لم يضعوا أية شروط سوى شهادة أن لاإله إلا الله وأن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بعد ذلك يتوقف الأمر على نظرة الشيخ لهذا الفرد ومن حيث إستعداده وجديته والتزامه في الطريق. وقدد ذكر أحجد المشايخ أنه قد يعطي عهدا لفرد ليس منتظما في الصلوات الخمس بإعنبار هذا العهد بمثابة دافع له للانتظام وكذلك في حالة إعطاء العهد للنساء فلا يوجد أية فروض سوى نظرة الشيخ لهن وتم إعطاء عهود بالفعل لسيدات لسن محجبات ولكن يشترط فيهم الاحتشام في الزى. وقد قيامت الطريقة الأحمدية الكتانية " بالمغرب " على أربعة مبادىء أساسية هي (٢٠):

أولاً : (التوبة مما جنته يداك من حين التكليف إلى وقتك الذي أنت فيه) . وهذا المبدأ في كل الطرق ، فأى طريق صوفى مهما كان منهجه أو إتجاهه يبدأ بتوبة المنتمين إليه مما جنته أيديهم .

ثانيا: تصحيح مقام التقوى (إمتثال الأوامر وإحتناب النواهي) ظاهرا وباطنا. وهذا اللبدأ يمثل صميم هدف التصوف بصفة عامة ، فكل طريقة مهما كانت تسمستها وإنتماؤها لمؤسسها أيا كان سبيله فهي تقوم من أحل تصحيح مقام التقوى ظاهرا وباطنا فالتصوف يعنى بالجانب الباطني الذي لا يتحقق إلا بإتمام الجانب الظاهري.

يصور مبدءا أساسيا من مبادىء الصوفية - وهو ترك الإعتراض - المبنى أساسا على التسليم . وإحسان الظن بالمسلمين واحب دلت عليه أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

رابعا: "نظرة التعظيم في سائر المخلوقات أو الموجودات ". وحقيقة هذا المبدأ تكمن في معنى الآية الكريمة ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحه ﴾ (الماء)

والواقع الذي أظهرته الدراسة الميدانية أن هذه المبادىء لم تكن واضحة في أذهان مربدى الطريقة بل ولا خلفائها ، فقد أقتصر ذكرها على ألسنة مشايخ الطريقة وذكرت في الكتيبات الخاصة بهم للتعرف على الطريقة وأورداها . والذي أظهرته الدراسة شعور أعضاء الطريقة الكتانية بالتميز والإحتلاف عن أقرانهم من أعضاء الطرق الأخرى بالخصائص التي تميزت بها طريقتهم عن باقى الطرق مؤكدين أن هذه الخصائص وراء إستمرار طريقتهم للآن على الرغم من ظروف المحتمع التي سبق أن تحدثنا عنها . وقد أبدى من تناولهم البحث أن أسباب إستمرار الطريقة الكتانية أسباب هامة نذكر منها عن ألسنتهم :

- أ أنه عرف عن الشيخ محمد الكتاني علمه الغزير ، وتدينه الصادق ، وورعه وتقواه ، وتلقيه الورد والصلاة النموذجية من رسول الله صلى الله عليه وسلم (يقظة) وهو طفل في سن الثانية عشرة . وما عرف عن تاريخ فتحه للطريق حيث أمره الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك وضمن له الحماية والخفظ بالطريق فكان هذا سببا قويا في الاستمرارية حتى الآن .
- ب موقف الشيخ محمد الكتاني من الآستعمار وإستشهاده ى سبيل الله ورفضه التعاون مع المعتدين ضد الدين والوطن .
- ح- تمسك الطريقة بالسنة النبوية وبعدها عن البدع يؤكد ذلك افعالها الحميدة وإهتمامها بالعلم والبعد عن كل ما يعترض عليه أفراد المحتمع كإستخدام الموسيقي والإنشاد أو وجود ضريح أو مقام لولى الطريقة أو شيخها وبعد الطريقة عن التعاملات المادية .

الطريق ، وورد المريد الأمى الذى حرم من التعليم ولايعرف القراءة ، ويقتصر على الإستغفار والدعاء والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم صباحا ومساءا ويتم تحفيظه إياه عن ظهر قلب . وأما ورد المرأة \*\*\*\*\*\*\*\*\* فهو . كما يناسب دورها في الحياة من واجبات نحو الزوج والأبناء ومسئولية البيت .

وهذة الأوراد كما قال مشايخ الطريق نقلا عسن شيخ الطريقة ومؤسسها الأول لا تتبدل الى ان يرث الله الأرض ومن عليها فهي اوراد لزومية .

واذا كان ما اقره الشيخ الآول للطريقة من أوراد لايمكن تغييرها ، فان التساؤل ينشأ عن مدى سلطة الشيوخ اللاحقين ، و ما ينتظر أن يتوافر فيهم . وقد أجمع المتصوفة المغاربة قيد الدراسة على ضرورة وجود حصائص في الشيوخ هي :

أولاً : لابد أن يكون سبق و اتصل الشيخ بالرسول صلى الله عليه وسلم يقظه أو مناما .

ثانياً : وهذا العنصر ذو علاقة وثيقة بالعنصر السابق وهو أخـــذ اذن مشـيخة وهو مايطلق

عليه " السر " سواء من الرسول صلى الله عليه وسلم أو من مؤسس الطريقة التي ينتمي الشيخ اليها .

ثالثاً : لابد أن يكون من الأشراف ويفضل أن يكون أحد المشيخة وراثة عن أبيه وجده .

رابعاً : وصل لهذه المكانة عن طريق الترقى بالمجاهدة .

خامساً: يتمتع بالفراسة \*\*\*\*\*\*\*\*\*\* التي هي من علامات الايمان وبمثابة عون للشيخ في تعامله مع مريديه بالإضافة الى سعة قلبه وانشراح صدره فالشيخ كما يقولون لابدأن يكون "منديل الاحوان" من حيث العطاء و التضحية والحب.

و هذه الخصائص يرى محتمع الدراسة صعوبة وجودها في مشايخ اليوم ، الا أن هذا لاينفى وجودها لدى مشايخ الأمس حيث يتحدث مشايخ اليوم عنهم و عن سيرهم وكرامتهم وعن طاعتهم لأوامر مشايخهم . وحيث أن الحالات المبحوثة أظهرت توارث المشيخة من الآباء فالملاحظ في هذه العلاقة

أنها تميل إلى العلاقة الأبوية أكثر من كونها علاقة شيخ بمريده ولما كانت طبيعة الطرق بالأمس أكثر ميلا للخط الوراثي ، حيث الحفاظ على النسب الشريف ، لذلك أختلطت طاعة المريد لشيخه بطاعة الأبن لأبيه مما يجعل من الصعب محاولة الحكم على طبيعة هذه العلاقة بين مشايخ الأمس ومشايخ اليوم الذين هم بمثابة مريدي الأمس . هذا بإستثناء قلة ممن ليسوا أبناء مشايخ أقروا بضرورة طاعة المريد وتسليمه التام للشيخ والرجوع إليه واستشارته في كل صغيرة وكبيرة وتفضيل الإنتخاب في الحلافة الصوفية عن الوراثة .

وتبين من الدراسة ومعايشة الشعب المغربي أن مشايخ ومريدي الطريقة الأحمدية الكتانية لديهم شعور بالتميز وعلو الذات وهو شعور كل الكتانين حتى غير المنتمين منهم للتصوف . والواضح أن هذا الشعور أكثر ارتباطا بالانتماء للعائلة الكتانية والشعب المغربي منه للانتماء للتصوف . وقد يرجع هذا السبب لقضية الإشراف التي سبق وتحدثنا عنها ، ولشهرة العائلة الكتانية بالجهاد وإفتخارها بمواقف الشيخ محمد الكتاني الكبير من الإستعمار ، وكثرة العلماء الذين أنجبتهم هذه العائلة مما جعلها تجمع بين العلم والدين والجهاد في سبيل الله والوطن وكذلك بقاء الطريقة حتى الآن – في ظل ظروف المجتمع – وإن كان وجودها كصورة أكثر منه كحقيقة .

وظهر من الدراسة الميدانية أيضا إفتقاد الطريقة لوجود منهج محدد أو أساليب تتم عن طريقها تزكية المريد وتطهيره وترقيته في الطريق ، كما لم يظهر لها آداب حاصة للتعامل سواء بين المريدين والشيخ وبين بعضهم البعض في شكل قانون مدون أو كما ظهر لدى الطريقة العقادية الشاذلية في شكل أمثال وأقوال مأثورة تتداول على ألسنتهم وربما يرجع ذلك لافتقاد الطريقة الكتانية بل الطرق الصوفية في المغرب عامه لنمط العلاقة الحقيقية بين الشيخ والمريد - كما سوف نوضح فيما بعد - بالإضافة إلى إفتقادها لرابطة الأحوة التي تحكم العلاقة بين المريدين بعضهم البعض والأكثر من ذلك عدم وضوح هدف مخده الطريقة ومبادئها الأساسية للمريدين مما يؤكد إفتقاد الطريقة للبناء التنظيمي أو أقبل مقوم من مقوماته الأساسية وهو معرفة مبادىء الطريقة وأهدافها . وأن كان هذا لاينفي ما أظهرته الدراسة من وجود الهيكل الصورى للطريقة الممثل في دور الشيخ ودور الخليفة ودور المقدم ودور المقدمة وهي المسئولة عن السيدات المريدات في الطريق إلا أن هذه الأدوار ليس لها أي

جانب تنفيذى أدائى ، سواء فى الإرشاد أو التعليم أو التنظيم أو إقامة الحضرة أو الذكر والعمارة ، أما عن أدوار مسئولى النظام والنفحة والنظافة والبلغ ( الأحذية ) والبخور وماء الزهر وما إلى ذلك من الأدوار التى تحددها الطريقة فلا يوجد أى قواعد أو آداب لكيفية القيام بهذه الأدوار عمدا القواعد والآداب العامة التى تسود فى المجتمع بصرف النظر عن المجتمع الصوفى .

بالإضافة إلى أن هذه الأدوار يقوم بها أى مريد دون تخصيص مريدين بعينهم للإلتزام بها . لذلك فالادوار داخل الطريقة مثلت البناء الصورى أو الصورة البنائية الأكثر ثباتا واستمرارية كما تحدث عنها راد كليف براون (٥٠) أما البناء الواقعى لهذه الأدوار كحقيقة شخصية موجودة بالفعل أمر ليس من السهل ملاحظت مباشرة أو وجوده إن صح القول لأنه مرتبط بأشخاص محددين للقيام به .

## الشروط التي يجب على المريد اتباعها بعد انتمائه للطريق في ( مصر ) :

من المتعارف عليه أن للطرق الصوفية محظورات (محرمات) يتوحب على المريد احتنابها للحفاظ على العهد الذى هو الرباط المقدس الذى يربط بينه وبين الشيخ الحالى والمشايخ السابقين في تسلسل يتصل حتى رسول الله صلى الله عليه وسلم . ومن ثم فعلى المريد الالتزام بالشروط الآتية :

- ١- عدم إنتمائه أو إرتباطه بشيخ طريقة صوفية أخرى ، إذ لا يجوز للمريد أخذ العهد إلا على يد شيخ طريقة واحدة وذلك عدا ما يعرف بعهد البركة وهو أمر مختلف سنتاوله بالتوضيح فيما بعد .
- ۲- مداومة حضور الحضرتين قدر الاستطاعة ، وعليه أن لايتغيب عن الحضرة ثلاثة أيام متتالية دون عذر ، وإن حدث هذا يرسل له الشيخ أحد الأحوان للتعرف على سبب تغيبه ويكرر الشيخ إيفاد الإخوان له لهذا الغرض مرات ثلاث فان لم يحضر يتركه الشيخ وشأنه ويدعو الله لـه بالهداية و يقرأ لـه الفاتحة . فان عاد كان حيرا له ، وان لم يعد فهى مشيئة الله سبحانه .
- ٣- الابتعاد تماما عن الاعتراض بكل صوره وهو مايتداول على ألسنة المشايخ والخلفاء من عبارات مثل: " من اعترض انطرد " و " الاعتراض جناية " وهو موقف أساسى في الطريق حتى أن بعض المشايخ يرون أن الاعتراض على الشيخ ولو باطنا موجب للتوبة وتجديد العهد .

- ٤- الرجوع الى الشيخ فى كافة الأمور الدينية و الدنيوية ، وأن من يلجأ الى الشيخ بهدف الاستشارة أو الاستخارة فى أحد الأمور فعلية الالتزام التام برأيه دون تفكير حتى ولو جاءت الأمور على غير هوى المريد الذى يجب عليه التسليم التام عملا بقول المشايخ " التسليم ولاية " .
- ٥- عدم السعى الى مشايخ أحرين ولاحضور جلساتهم ، لأن المفضل فى الطريق الصوفى اتباع شيخ واحد وفى هذا الشأن يقول المشايخ "حب الكل واتبع واحد ".
- ٦- يحظر على المريد عودة الانتماء للطريق في حالة تركها أو انتمائه إلى طريقة أحرى .
- ٧- أن يسارع المريد بعرض نفسه للمناصفة في حالة وقوعه في أي خطأ مهما كان قدره سواء في الطريق أو شيخه أو مشايخ الطريق السابقين أو أحد الإخوان أو في حق نفسه .

وقد أظهرت الدراسة أنه يتعذر على أغلب المريدين الالتزام بهذه المحرمات في ظل المتغيرات التي أصابت الطرق حاليا ، وبالتالي أضطر المشايخ إلى عدم التشدد بخصوصها والتجاوز عن التمسك بها أحيانا . والأسباب والعوامل التي أدت إلى ذلك يمكن إيجازها فيما يلى :

### الشرط الأول:

لايتلائم مع ما هو معروف عن الطريقة الشاذلية بوصف كونها نهاية كل الطرق كما يقول مشايخ وأفراد هذه الطريقة " بدايتنا نهاية غيرنا " بمعنى أنه لابد في النهاية أن " تتشذل " كل الطرق المختلفة ، غير أن هذه المقولة لا نستطيع تأكيدها لأننا لم نعثر عليها في أية مراجع . فكيف تكون الطرق أحذ العهد الشاذلي ويكون من قواعد الطريقة الشاذلية أن يكون المريد لم يسبق له إنتماء أو أرتباط بشيخ طريقة صوفية أحرى .

#### الشرط الثاني:

بالنسبة لمداومة الحضور والحرص على عدم التغيب عن الحضرتين ثلاث مرات متتالية فإن ظروف الحياة في هذا العصر تفرض على المريدين مشاغل

تفوق التزامهم بالانتظام في الحضور ، وقد أدى ذلك إلى تجاوز الشيخ عن هـذا الالتزام على الرغم من أنه من قواعد الطريق . لذلك فالشيخ أو الخليفة يقول عن المريد الذي يواظب على حضور حضرة واحدة في اليوم "كتر حيره" نظرا لظروف الحياة التي يعيشها مريد اليوم .

### الشرطين الثالث والرابع:

وهما عن الاعتراض والمشورة . فإن مشايخ التصوف على إختلاف مناهجهم يتفقون على أن " التسليم ولاية والاعتراض جناية "وقد أظهرت الدراسة الميدانية عدم وجود هذين الشرطين بين مريدى اليوم بمعناهما لدى الشيخ أو مريدى الأمس وهذا ما سوف نوضحه فيما بعد عند التحدث عن علاقة الشيخ بالمريد .

### الشوط الخامس:

وهما عن اتباع لشيخ واحد وقد أظهرت الدراسة وحود بعض حالات ارتبطت بأكثر من طريق وبالتالى بأكثر من شيخ على الرغم من أن المريدين يعلمون أن هذا من المحرمات في الطريق ، والمعروف أن جميع الطرق تقود إلى هدف واحد ، فالغاية واحدة وإن إختلفت المناهج والوسائل والمشايخ ومن هنا عرفت العبارة المشهورة " بأن الطريق إلى الله بعدد أنفاس البشر " . مما يؤدى إلى إنتماء المريد للطريقة التي يتلائم منهجها مع شخصيته وفكره وتفكيره .

ومن ثم فتعدد الطرق لايدل على الكشرة بقدر ما يدل على تنوع الوسائل وإحتلافها ، فالهدف واحد ولكل طريقة سبيلها ودروبها للوصول إلى الله عز وعلا .

والقاعدة السائدة في الطرق تحظر على المريد أخذ عهد على يد شيخ آخر أو حضور مجالس مشايخ آخرين وذلك على الرغم من المقولة المعروفة لدى الشاذلية وهي " من وحد مشربا خيرا من مشربنا فليتفضل " وإن كانت تحمل في طياتها حرية للمريد إلا أنها في حقيقتها حرية مقنعة تخفي وراءها القيود التي تفرضها آداب الطريق وقواعده .

#### الشرط السادس:

وهو الخاص بحظر عودة المريد للطريق بعد تركه أو إنتماؤه لطريق آخر فقد تبين عدم وجوده بالنسبة لجميع الطرق حاليا ، ومما يؤكد ذلك الإضافة التي أضافها مشايخ اليوم على المقولة السابق ذكرها "من وجد مشربا خيرا من مشربنا فليتفضل ، ومن أراد العودة فأهلا وسهلا ". إستنادا الى عدم وجود أفعال أو خطأ من المريد توجب طرده كما قالوا "إن الطريق طريق الله والحضرة حضرة الله ونحن لسنا مالكين لشيء على الإطلاق ".

### الشرط السابع:

المتعلق بعرض المريد نفسه للمناصفة في حالة الخطا، وقد تبين أنه قليل الحدوث وينذر وجوده اليوم فحلال فترة البحث التي أستمرت أكثر من عام ونصف لم تصادف الباحثة حالة واحدة عرض فيها أحد المريدين نفسه من أجل المناصفة مما يدل على إنعدام هذه الظاهرة بين مريدي اليوم. وأرجع الخلفاء ذلك الى مشاغل الحياة المعاصرة وما تفرضه على المريد من التزامات تعزق أنتظامه في حضور الحضرتين يوميا.

ومما تقدم ذكره يتضح في جلاء التغير الكبير الذي إنتاب الطريق الصوفي وانعكاس هذا التغير على مريد اليوم وعلاقته بالشيخ والإخوان فيما يتعلق بالشروط أو المحرمات التي يجب على المريد اجتنابها .

أما عن المحرمات التي تحرمها الطريقة التانية على مريديها فإلى جانب ما نهى عنه الإسلام يعتبر التدخين من المحرمات الأساسية . فالتدخين يعتبر من العادات السيئة التي يستنكرها الغالبية من مشايخ الطرق بالمجتمع المغربي بصفة عامة وجميع مشايخ الطرق الكتانية بصفة خاصة . والجدير بالذكر أن هذا يعتبر إتجاها عاما بالنسبة للمحتمع المغربي وليس إتجاها قاصرا على المتصوف فقط ، بل والأكثر من ذلك أن المجتمع المغربي يعتبر التدخين ظاهرة لا تليق برجل الدين أو رجل العلم إذ أنها علامة على عدم الإلتزام بقاعدة تحريم التدخين بالاضافة الى أنها ضارة بالصحة وذات رائحة كريهة لاتليق بالرجل المسلم .

أما عدا ذلك فلا توحد أي محرمات تفرضها الطريقة على مريديها . والطريقة العقادية الشاذلية عرفت بمجموعة من القواعد والآداب للسلوك من أحل تحقيق الضبط الاحتماعي بالحفاظ على النظام في الشعائر المحتلفة بكافة أشكالها (عهد - ذكر - إحتفالات) وتخقيق آداب التعامل داخل الجماعة وخارجها بيم المريدين والشيخ وبين بعضهم البعض وبين المريد نفسه وبين أفراد المحتمع الخارجي الذي يتعامل معه . إلا أن هذه القواعد والآداب لم تأخذ الشكل النظامي الذي أخذته قواعد الطريقة الحامدية الشاذلية التي وضعت لنفسها قانونا عرف بـ " القانون الحامدي " الذي أحتوى على عشرة قوانين لتنظيم كافة جوانب الطريقة (20) . وإنما تخذت قواعد الطريقة العقادية الشاذلية شكل الضبط الظاهر \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* الممثل في الوعظ والارشاد والتوجيه متخذا شكل الأمثال والأقوال المأثورة تنداول على ألسنة المشايخ والخلفاء والمريدين حتى أصبحت عرفا تتوارثه الطريقة حيلا بعد حيل .

وإن كنا قد نرجع ذلك لظروف مريدى الطريقة من حيث التعليم إذ ينتشر بينهم من هم ذوى التعليم المتوسط وكذلك الأميين لذلك لجأت الطريقة لهذا النمط لتسهيل التعرف على قواعد وآداب السلوكعن طريق الأقوال والأمثال سهلة الحفظ \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*

أما الجانب الخفى من الضبط وهو قائم على أساسا على الضبط الذاتى مسن المريد الذى ينبثق من داخله ويتوقف على مراقبته لنفسه والالتزام بقواعد الطريقة وآدابها ظاهرا وباطنا ن فهذا النمط من الضبط أكثر إنتشارا بين مريدى الطرق الصوفية عموما . فأساس السلوك الصوفي قائم على مراقبة النفس وهذا أكثر وجودابين أبناء مرحلة النفس اللوامة وهي المرحلة الأولى التي ينتقل إليها المريد بعد أحذ العهد وبالمداومة على الحضرتين . وبذلك فنمط الضبط الخفي لابد أن يتحلى به مريدى الطرق الصوفية على إختلاف مناهجهم وأساليبهم .

ويشير مفهوم الضبط الاجتماعي بصفة عامة الى الوسائل والأساليب المستخدمة لتنظيم السلوك وحفظ نظام الجماعة من خلال وضع القواعد والآداب التي تحكم العلاقة بين أعضاء الجماعة لذلك فالضبط الاجتماعي يقوم في أساه على محاولة إقرار النظام في الجماعة والتواءم مع النظم والقيم السائدة فيها وتوقيع الجزاءات التي حددتها الجماعة للحفاظ على بقائها .

والذي يهم الباحث الأنثروبولوجي بالدرجة الأولى(٢١) هو التعرف على أساليب ووسائل الضبط التي تستخدمها الجماعة لتحقيق الموائمة بين أعضائها

والتي بدورها تختلف من جماعة لأحرى تبعا لطبيعة الجماعة وبنائها . فعلى سبيل المثال يسود الجماعة الصوفية قيد البحث وسائل الضبط التي تعتمد على الإقناع والتوجيه والارشاد ، التي تندرج تحت الوسائل غير الرسمية التي لاتحتاج في تطبيقها إلى هيئة متخصصة . إلا أن هذا لا ينفي وجود جزاءات مادية ملموسة في الطريقة العقادية الشاذلية وكذلك وجود جزاءات غيبية متمثلة فيما يعرف بالغضب الإلهي وتبدأ الجزاءات المادية من التوبيخ والأستهزاء والسخرية والتهكم الى حد النبذ والطرد خارج حلقة الحضرة بالحكم على المريد المخطيء بالذكر خارجها أي خارج حدود المنطقة المقدسة التي حرم عليه دخولها لمدة أسبوع أو ثلاث أيام متتالية تبعا لنمط الخطأ من حيث الدرجة و النوعية . وبالاضافة إلى ذلك لايسمح له بالغياب أثناء هذه الفترة وإذا اضطر للغياب آخر المدة يبدأ بإحتساب فترة العقاب من جديد ، وهكذا .

وهذا النمط من العقاب بمثل أشد أنواع العقاب على المريدين لاعتقادهم فى أهمية الذكر وقدسية الحلقة الدائرية التي يتم فيها الذكر . فالذكر خارج الحلقة يحرم المريد المخطىء الوجود في المنطقة المقدسة بما فيها من خير وبركة وفيض إلهي .

ويوجد نمط آخر من العقاب يتمثل في إلزام المريد المخطىء بالمرور على كافة إخوانه أبناء الزاوية التي ينتمى إليها بهدف إيقاظهم لصلاة الفجر: وهذا النمط ليس له عند المريدين الأثر النفسى الكبير الذي للذكر خارج الحلقة وذكر أيضا البعض عن احد خلفاء الطريقة أنه كان يلجأ لتوقيع الجزاءات المادية على مريديه كالجلد والضرب أمام باقى المريدين وأحيانا التبرع بقدر من المال للجماعة. ومن ثم يتضح إختلاف أنواع الجزاءات تبعا لظروف الوقت ومنهج الشيخ وأسلوبه في التربية والتنشئة وتحقيق الضبط الاجتماعي الذي يميل الآن إلى الاحذ بأفضل الأساليب للحفاظ على المريدين بتجنب الجزاءات المادية والعينية.

أما الجزاءات الغيبية المتمثلة في الغضب الإلهي فالغالب أن الجماعة الصوفية أكثر إعتقادا في هذا النمط من الجزاءات وفاعليته في تطهير المريد وتهذيبه وهذا ما يطلق عليه البعض كلمة "نفحة". فإذا أصاب المريد مرض يقول تعبيرا عن ذلك "نفحت بكذا" وهذا يرمز للغضب الإلهي ممثلا في صورة عقاب دنيوى أو تكفير دنيوى ، يرى المريد أنه أخف بكثير من عقاب الآخرة . ومن هذا المنطلق يسعد أبناء الطريق بهذه النفحات لأنها تعبير عن

انتهااء الغضب الإلهى وإحلال الرضى محله ، وهو الأمر الذى يفسر سبب إسراع المريدين المحطئين بعرض أنفسهم "للمناصفة " بعد التوبة للحماية من الغضب الإلهى وإتمام الجزاءات الغيبية .

ولاشك في إرتباط مبادىء الطريقة العقادية الشاذلية واتجهاتها وممارستها ، التي مثل بعضها في الوقت نفسه الخصائص التي تميزت بها عن غيرها من الطرق بالأسباب التي دفعت لانجذاب الأفراد للانتماء إليها وظروف ذلك . وفي هذا تبين أن الذكر والإنشاد لعبا الدور الأول في حذب الأفراد للانتماء للطريق . وقد يرجع ذلك إلى ظاهرة الاستمتاع الجمالي والفني المصاحب لحلق الذكر وحاجة الأفراد لنوع من الترويح في ظل الظروف الحياتية المعاصرة ولما كان الذكر والانشاد له من الحلاوة ما يملآ القلب بهجة إذ أنه يحرك الوجدان ، كما أن نغم الكلمات ينفس عن الضغوط العصبية والانفعالية فلا غرابة أن يكون له الأهمية الأولى في جذب المريدين في غضون ضغوط الحياة العصرية السريعة الأيقاع مع هؤلاء المريدين وخاصة أن من بينهم عددا من الأميين وذوى التعليم المتوسط .

أما الشيخ فقدِ مثلت صفاته المكانة الثانية في حذب الأفراد للطريق مما يدل دلالة واضحة على الحاحة إلى القدوة والإمتثال لها . إلا أن هذا الاتجاه بلا شك تعرض للتغير فالطرق الصوفية القديمة مشل السنوسية والدرقاوية والشاذلية والقادرية ... الخ من الطرق التي كان مشايخها يمثلون العماد الأساسي للطريقة في حذب المريدين والتأثير عليهم والدليل على ذلك هو اتجاه الاستعمار سواء الفرنسي أو الإيطالي للتخلص من مشايخ الطرق إما بالقتل أو النفي أو محاولة التأثير عليهم بكسبهم عن طريق تحقيق أغراضهم مقابل السيطرة عليهم ومن شم على مريديهم وذلك نابع من إدراكهم بتأثير هؤلاء المشايخ عليهم ومدى طاعة المريدين لهم والتسليم لكافة أقوالهم .

وجاءت محبة الإخوان بشعور التآخى والمحبة والحدمة والتعاون في المكانة الثالثة لجذب الاخوان. وهذا يشير إلى إفتقار انسان هذا العصر لكافة مشاعر الود والطمأنينة بين الأهل والأقارب التي عرفها المحتمع الأسرى المصرى فيما مضى. وهذا العامل ذو علاقة وثيقة بظروف الانتماء للطريقة فهؤلاء الذين أنحذبوا للطريقة هم أنفسهم الذين انخرطوا فيها عن طريق الأصدقاء والزملاء.

إلا من بين الحالات المدروسة كان العدد الأكبر ممن أنتموا عن طريق الوراثة ليس في مقام المشيخة وانما في سلك المريدين ايضا . وكذلك لاحظنا نمطا آخر يتمثل فيمن يدخل الطريق " بالصدفة "\* : إذ ظكر البعض أنهم وحدوا أنفسهم داخل الطريق دون نية مقصودة ، فأثناء جلوس المرء في المستجد بعد الصلاة وحديثه مع أحد الأحوان يمتد الحديث حتى يشاركهم في الحضرة ... وهكذا وذكر آخر أنه وجد ورقة صغيرة أمامه ملقاة على الأرض وهو سائر في الطريق ووجد نفسه يمسك بها ويقرؤها فوجد فيها آية قرآنية كانت السبب في هدايته وتوبته والاتباطه بالطريق . ومن بين الحالات المدروسة وجدت حالة انتمت للطرق بعد التعرض لأمراض كثيرة ، وجاء في آخرها وطلب من الله الشفاء ونذر الدخول للطريق والانتماء له لو تم له الشفاء تماما . وكان هذا الرجل من قبل معترضا على الطريق وحاصة الطريقة الرفاعية التي كان خاله عضوا فيها .

ومما تقدم يتضح تضاءل اتحاه الوراثي في الانتماء للطريق الصوفي في الطريقة العقادية الشاذلية في مصر عما هـ و سائد في المحتمـ ع المغربي . وهـ ذه النتيجة التي حاء بها البحث تتفق مع موقف أهل الطريقة أنفسهم من مسألة الخلافة في الطريق إذ فضلوا جميعا أسلوب الانتخاب في الخلافة الصوفية عين اسلوب الوراثة استنادا الى ان الطريق سر ينتقل من شيخ الى آخر ليس له علاقة بالوراثة بالدم بل قائم أساسا على الوراثة المعنوية . وكان مثلهم الأعلى في ذلك وراثة أبي العباس المرسى لأبي الحسن الشاذلي رغم وجود أبنائه الذكور في الطريق وورد عن أحدهم عدد من أسرار الطريقة والأحزاب التي نقلها عن والده (٢٧) . وهذا ما حث عليه عبد الحليم محمود حين قال إن الطريقة لايمكن أن تكون مورد رزق يورث كما يورث العقار (٤٨). وكذلك المشيخة ليست تركة تنال بالميراث وإنما هي ثمرة الصبر والرياضة والمحاهدة والجد والاجتهاد (٩٩) إلا في بعض حالات خاصة يوصى فيها الشيخ قبل إنتقاله بخلاف أبنه من الدم ، أو أحد مريديه المؤهلين لذلك وهذا أشبه بالحالة الثالثة التي ذكرها ماكس فيسبر عن قيام الشخصية الكاريزمية بتحديد من يخلفه من بين المقربين وفي هذه الحالة يكون على الأتباع القبول(٠٠٠). وفي بعض الأحيان قد يتم انتخاب ابن الشيخ من قبل المريدين بعد وفياة الشيخ ، وهذه أشبه بالحالة الخامسة التي ذكرها ماكس فيبر عن وراثة الكاريزما للعصب من الدم وخاصة للأقارب من الدرجة

الأولى والثانية . وهذه يطلق عليها (الكاريزما الوراثية) (١٥) وفي هذه الحلة يجب أن يكون الأبن أهلا لهذه المكانة وبذلك يجمع بين النسب والوراثة التي هي بمثابة التربة الصالحة للتحقق السريع والمهيأة للتلقي واستحقاق البركة والسر . كذلك تمتعه بخبرة السير في الطريق ومعرفة مزالقه والعروج في مقاماته . اما " ابن الطريق "المفتقد للنسب فهو اهل لهذه المكانة بجهاده في الطريق واستحقاقه للبركة والسر وميراثه للعلم . والبركة شيء واقعي ولكنه غير محسوس ، فهي شيء غيبي إلهي وهي سر الله في العبد وهذه البركة قوة ترتبط بالأشياء وبعض الأشحاص وفي حالة انتقالها لشيء معين فانها تكتسب في تلك الحالة قوة ملموسة ظاهرة يمكن إستخدامها استخداما إيجابيا في كثير من الأغراض النافعة . أما إذا أنتقلت هذه القوة إلى شخص ما فهي تؤهله للوصول إلى مرتبة الأولياء (٢٥) .

وأوضحت الدراسة أنه في هذا الزمن حيث ندرة المشايخ من الأفضل أن يوصى الشيخ بخليفته قبل إنتقاله بدلا من تركها مما يفسح المحال لأن تكون الخلافة حكرا على بعض العائلات ، مما أوصل الخلافة الى بعض مشايخ ليس لديهم ميول صوفية أو استعداد للقيام بمسئوليات الشيخ السيخ الم هم مفتقدون للبركة ، التي هي السر النوراني السماوي الذي يتنزل على التسلسل من سيدنا جبريل عليه السلام إلى الانبياء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين إلى السالكين جيلا بعد جيل الى يومنا هذا الى يوم القيامة . و كان ذلك سببا في إعطاء الأولوية في الترشيح لشغل منصب شيخ طريقة من الطرق الصوفية عند حلوه من بين من تتوافر فيهم الشروط اللازمة (١٤٥) . للإبن الأكبر لشيخ الطريقة السابق أو الأخ الشقيق لشيخ الطريقة ممن أو ذوى قربي شيخ الطريقة السابق فالأقرب منهم ثم كبار رجال الطريقة ممن تتوفر فيهم الشروط المؤهلة لشغل المنصب .

ومهمة الشيخ كما نراها مهمة تكليفية من الرحمة الإلهية برعايتها وإرشادها لذلك ليس لأحد أن يدعى القيام بهذه المهمة لمحرد رغبته فيها والرغبة في القيام بهذا الدور (°°).

ورأى كثير من المعترضين على الطريق الصوفى أن وراثة الطريق سبب وراء إحتفاء الطرق بمفهومها القديم (٥٦) وهذا ما اكدته الدراسة حيث وقع بالفعل

كثير من المشاكل نتيجة لوراثة أحد أبناء الشيخ الطبيعيين مما سبب كثيرا من الحلافات بين الشيخ وخلفاء الطريق في مختلف الأقاليم حتى إنتهى الخلاف بإمتناع الخلفاء عن الاتصال بالشيخ نهائيا . ونظرا لرغبة اهل الطريق في مقاومة وراثة المشيخة وتفضيل انتخاب الشيخ بعد إنتقال سابقه - في حالة عدم وجود وصية الشيخ بخليفته - فقد ظهرت محاولات لوضع قواعد تتعلق بكيفية هذا الانتخاب وشروط الترشيح والذين لهم الحق في المشاركة فيه . فساد لدى الشاذلية العقادية المقولة المشهورة التي تحمل في طياتها شروط الخليفة المنتقى من الشاذلية الطريق وهي : " رجليه سواحة ، وعيناه نواحة ويده لواحة ، وبيته للإحوان راحة ، واذا لم يتوفر فيه الأربع فالراحة منه راحة ".

ويتضح من هذه السمات والخصائص فهى وإن كانت تشير في أغلبها للحانب الظاهرى إلا أنها تحمل في مضمونها أيضا الجانب الباطني إذ المقصود من "الرجلين السواحة "أنه يسير دائما في حدمة الأخوان والأبناء وهذه صفة عرفت عن مؤسس الطريقة ، أبو الحسن الشاذلي ، حتى ورث الشاذلية فكرة مؤداها أن طريقهم في طريق حدمة اساسها الحب والعطاء . أما "العينان النواحة "فالمقصود منه رقة عواطفه وحبه وشفقته ورحمته للأبناء في الطريق ، والتي هي أولا حال له مع الله ورسوله صلى الله عليه وسلم . وفي تعبير "اليد اللواحة "إشارة مزدوجة الى التوجيه والارشاد ، إذ معنى "الهدى "أساسا ولغة التوجيه والاشارة تلويحا باليد من "هدى الراعي الغنم "ويزدوج مع هذا التلويح بالمعاني وإيصالها بالسلوك والتصرف . وفيما يتعلق ببيست الشيخ الذي التلويح بالمعاني وإيصالها بالسلوك والتصرف . وفيما يتعلق ببيست الشيخ الذي كرم الشخصية ، سعة القلب ، بالفعل وليس بالقول فقط . والمعلوم أن شعور المترحيب والشمولية للإخوان في بيته استكمال لمعنى الأحوة وشرط من الشروط فيمن يتولى أية مواقع قيادية في الطرق الصوفية \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*

ونستنتج مما سبق تباين مفهوم التصوف لدى مجتمعي الدراسة لاختلاف الظروف البيئية والثقافية والاحتماعية وذلك يدل على تأثر التصوف والطرق الصوفية بالثقافة . فحاء تعريف التصوف في المحتمع المصرى متمثلا في حانبين الحانب الأول الأحلاقي السلوكي والجانب الثاني المعرفي الكشفي ، أما تعريف التصوف في المحتمع المغربي فقد حاء بمفهو الزهد والانقطاع للعبادة .

وعلى الرغم من هذا الاختلاف في المجتمعين ، إلا أن الدراسة أظهرت إعتقاد المجتمعين في الأولياء وبركتهم ، وحرص أفراد المجتمعين على إحترامهم واحلالهم والتبرك بهم ، وإن كانت هذه الظاهرة ليست مقتصرة على أفراد المجتمعين بصفة عامة .

وتعريف الولى في المجتمع المغربي يقترن اقترانا وثيقا بالإشراف حتى يكاد يكون مقصورا على الأشراف من نسل الرسول صلى الله عليه وسلم، وإعتقاد الشعب المغربي بصفة خاصة في الأشراف ومن ثم إحترامهم وإجلالهم والتبرك بهم . أما تعريف الولى في المجتمع المصرى فجاء معتمدا على التقوى والصلاح وقرب الولى من الله وعلاقته به عز وعلا . وكان هذا سببا وراء اختلاف المجتمعين في مبادىء وقواعد الطريقة وخاصة القواعد الخاصة بالمشيخة من حيث تفضيل متصوفة المجتمع المغربي للوراثة في الطريق للحفاظ على النسب الشريف . أما من تناولهم البحث في المجتمع المصرى فضلوا الانتحاب اعتمادا على أن المشيخة ليست تركة يتوارثها الأبناء عن الآباء والأحداد ، وإنما هي سريوضع فيمن يستحق ممن خاض الطريق .

#### هوامش ومواجع القصل الوابع:

- ۱ أحمد أبو زيد: البناء الاحتماعي مدحل لدراسة المحتمع الحزء الأول، المفهومات، الطبعة الرابعة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٥، ص ١١.
- ٢ محمود محمد خطاب السبكى: العهد الوثيق لمن أراد سلوك أحسن طريق ، سلسلة منشورات العشيرة المحمدية بمبنى حامع البنات القاهرة ،
   الطبعة الرابعة ، ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ ، ص ٤٢ .
  - ٣ سعيد حوى : تربيتنا الروحية ، المرجع السابق ، ص ٥٨ .
    - ٤ على فهمي خشيم: المرجع السابق، ص ٣١٨.
- \* والمقصود هنا بالجانب الأخلاقي كوسيلة ظاهرة للوصول للحانب المعرفي مع العلم بأن التصوف كله خلق وسلوك من بدايته إلى نهايته .
  - ٥ سورة الشوري آية ١٣ .
- ٦ عبد الحليم محمود: المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي ،
   المرجع السابق ، ص ١٢٧ .
- \*\* المقصود بالرغبة فتى الكمال هو القوة المحركة لتصفية النفس وتزكيتها وليست بمعنى الكبر أو العجب ، ويظهر ذلك من قوله تعالى غى الآية الكريمية : ﴿ لَمَّد خَلَقْنَا الانسان في أحس تقويم ثم رددنا: أسفل سافلين إلا الذين آنسوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون ... ﴾ سورة التبن ٤ ، ٥ ، ٦ .

See: Tritton, A. S. 1968: Islam Belief practice: Hutchinson univeersty library, London, p. 100, See too: Trimingham Spencer, 1971, Op. Cit., P. 226.

- ٧ حسن محمد الشرقاوى: الحكومة الباطنية ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ٢٦٢ .
  - ۸ العنكبوت ۲۹.
  - 9 عامر النجار: المرجع السابق، ص١٢.
- ١٠ علال الفاسى : التصوف الإسلامى فى المغرب ، المرجع السابق ، ص
   ٣٤ .
- \*\*\* والمقصود هنا ليس الرهبانية المسيحية حيث لا رهبانية في الاسلام بل محرد تعبير عن المبالغة في الزهد .

- ١١ التهامي الوزاني : الزاوية ، الجزء الأول ، المرجع السابق ، ص ١ .
- ۱۲ توفيق الطويل: التصوف فسى مصر إبان العصر العثماني ، مكتبة الآداب ، ص ۳۸ .
- \*\*\*\* أمثال عثمان بن عفان ، عبد الرحمن بن عوف ، أبو مدين التلمساني ، أبي الحسن الشاذلي .
  - ۱۳ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : يساًلونك عن التصوف " مجلة التصوف الاسلامي " العدد الخامس ، شوال ۱٤٠٨ هـ ، ۱۹۸۸ ، ص ٦ .
    - ١٤ محمد كمال جعفر ، المرجع السابق ، ص ٦ .
    - ١٥ الشيخ عبد الله التليدي : المرجع السابق ، ص ٥ ، ١٠ .
      - \*\*\*\*\* أشقها على النفوس وأصعبها .
        - التجرد والزهد في الدنيا .
    - ما كان فيه نفع متعدد وهذا افضل من ذى النفع القاصر .
  - العمل على مرضاة الرب في كل وقت بما هومقتضي ذلك الوقت ووظيفته .
  - ١٦ ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين: الجزء الأول ، مطبعة السنة المحمدية ،
     دون سنة النشر ، ص ٨٥ : ٨٨ .
  - ۱۷ أخرجه التَّرَمذَى بهذا اللفظ ، وأخرجه أبو داود بلفظ (تـلزم بيتـك ) . تيسير الوصول ، الجحلد الرابع ، ص ۱۵ .
  - ۱۸ عبد الله كنون: ذكريات مشاهير رجال المغرب الإمام إدريسس، دار
     الكتاب اللبناني للطباعة والنشر بيروت، دون سنة النشر، ص ٥: ٨.
    - ١٩ نفس المرجع السابق ، ص ٨ .
    - \*\*\*\*\*\* وهذا إعتقاد الغالبية في المحتمع المغربي المتصوفة وغير المتصوفة .
      - ٠٠ التهامي الوزاني : " الزاوية " المرجع السابق ، ص ٠٤٠ .
  - 21 Webber, max, 1952 essays in Sociology Translated and edited an introduction by H. H. Gerth and D. Wright Mills, Rontledge & Kegan Paul LTD. London, P. 245.
  - \*\*\*\* شراء الذهب للعروس بالكيلو يتكون من مضمة أى حزام من ذهب و " سرتلة " التى تتكون من عدد من الأساور : سبعة أو ٣ وحاتم و دبلة وسلسلة وغيرها وكميات ليس لها نهاية خاصة فى حالة قدرة

العريس بالاضافة إلى القماش والأحذية والحقائب وغيرها من الملابس الداخلية ... الخ .

۲۲ - أخرجه الطبراني والحاكم عن عمرو بن عوف حديث صحيح .
 العلامة الامام جلال الدين السيوطي : الجامع الصغير ، المرجع السبقا ،
 دار الكتاب اللبناني ، بيروت الطبعة الرابعة ، الجزء الثاني ، ص ٣٣ .

۲۳ - أخرجه مسلم والنسائي عن أبي هريرة : الفتح الكبير في ضم الزيادة الى الجامع الضغير الجزء الثالث ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص ٣٩٢ .

٢٤ - سورة الحجرات آية ١٣.

٢٥ - أخرجه الامام أحمد والبيهقي والطبراني:

الامام عبد العظيم المنذرى: الترغيب والترهيب، الجزء الشالث، مكتبة جمهورية مصر، ص ٨٥٨ - ٨٥٩.

26 - Mackeen A. M. M. "The Sufi-qawn Movement In Muslim World. by Elmr H. Douglas and Edwin E. Calverley. Vol LIII July, 1963, Published by the HartfordSemimary P. 223.

\*\*\*\* كما هو في المحتمع الغربي والمقصود هنا المنتسبين للرسول صلى إلله عليه وسلم من العصب أي من خط الأب وليس من خط الأم . مما جعل الشعب المغربي يحرص على تزويج المرأة الشريفة من زوج أو رجل شريف مثلها للحفاظ على لفظ الأشراف لدى الذرية . ومن الظواهر المنتشرة في المحتمع الغربي أن يقترن اسم الشريف ب سيدى أو مولاي وكان يدون بالفعل في شهادة الميلاد إلا أن هذا الأمر منع حديثا تدوين هذا اللقب عدا الأسرة المالكة . ولازال يتداول على الألسنة ولذلك كل من يسمى بمحمد لابد أن يسيقه عند الحديث غليه أو المناداة "سيدى" محمد تشريفا لاسم الرسول صلى الله عليه وسلم .

38 - E . E . Evans-Pritcherd, Op. Cit., P. 66.

۲۷ – أبو حامد محمد بن محمد الغزالي : إحياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، دار القلم بيروت دون سنة النشر ، ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

٢٨ - محمد زكي إبراهيم: أصول الوصول ، المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

٢٩ – نفس المرجع السابق ، ص ٢٥ .

٣٠ - أنظر الفصل ص وما بعدها .

\*\*\*\*\*\*\*\* كانت هذه الحادثة في حضور الباحثة.

\*\*\*\*\*\*\*\* ما بعادل ثلاثون قرشا مصريا .

٣١ - سورة المحادلة آية ١٢ .

32- Eickelman, DSale F. Op. Cit., pp 237: 299. المرابط " أحد التسميات التي تطلق على الولي أو الشيخ في

المرابط احد التسميات التي تطلق على النولي او الشيخ في صعيد مصر وصحراء مصر . وأساسها يرجيع الى التجميع والترابط حول قطعة أرض أو بثر ماء أو منطقة معينة .

• لاحظ شارل أندري حوليان نفس ملاحظتنا

٣٣- أنظر شارل حوليان ، المرجع السابق ، ص ٢٦ .

See: Aroian, Lois A. and Mitchell, Richard P. 1984 the Modern middle east and north africa, macmellan pubplishing Company, New York, P. 38.

٣٤- أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي مدخل لدراسة المحتمع الجنرء الثاني الأنساق ، المرجع السابق ، ص ٥٥٥ ، ٥٥٦ .

-٣٥ نفس المرجع السابق ص ٥٥٦ : ٥٥٨ .

\*\*\*\*\*\*\*\*\* أظهر محتمع الدراسة بمصر شيوع هذه الظاهرة بين شتى المستويات البيئية والعلمية والثقافية . أما المحتمع المغربي فقد أظهر شيوع هذه الظاهرة بين الشعب المغربي ككل بغض النظر عن انتمائه للجماعت الصوفية . بل والاكثر من ذلك إعتقاد العلماء والأغنياء والمثقفين في الأولياء وبركتهم أو كما يقولون عليه " الأشراف " .

٣٦ - أحمد زروق : قواعد التصوف ، المرجع السابق ، ص ١١٦ .

See: Tritton, A. S., 1968 Op. Cit. P.98.

والشيخ أحمد زروق من علماء الأصول ودرس بالأزهر خلال زيارته لمصر . كذلك بالحرمين بمكة والمدينة وهو ممن أصل وأرسى قواعد الطريقة الشاذلية في شمولية . وكذلك قواعد التصوف عموما . \* ذكرت سبعة حالات من بين أبناء الطريقة أنه تم لهم التثبيت في الطريق بالرؤى التي رأوها بأنفسهم مشاهدين فيها الشيخ أبا الحسن الشاذلي نفسه والشيخ العقاد الكبير ، وهو مؤسس الطريقة العقادية اللذين لم يسبق لهم رؤيتهما أو رؤية صور فوتوغرافية لهما في العالم الدنيوى . لذلك أعتبرا هذا في مجال الكرامات التي تحدثوا عنها .

٣٧ - أحمد زروق: حكم ابن عطاء الله ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف مكتبة النجاح ليبيا ، ١٩٦٩ . ص ٢٩٥

۳۸- أحمد بن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، الطبعة الأولى ، مكتبة البابي الحلبي ، ١٣٨١ هـ ، ١٩٦١ ، ص ٣١٧ .

\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* والمقصود هنا بظاهر العبارة أنهم أهل رموز أما باطن العبارة ويدل على ما يعرف لدى الصوفية بالمدد الذى يحدث بنظرة الشيخ للمريد فتغير من حاله ومقامه .

٣٩- على سالم عمار : أبو الحسن الشاذلي ، الجزء الثاني ، المرجع السابق ، ص ٣٧٠ .

. ٤- عبد الحليم محمود: أبو العباس المرسى ، المرجع السابق ، ص ٤٤ ، ص ٢٦ .

21 - محمد الباقر الكتانى: ترجمة الشيخ محمد الكتانى، مطبعة الفحر، 1972 . ص 22 .

٢٤- سورة الاسراء آية ٤٤.

\*\*\*\*\*\*\*\* أعوذ با لله وبوجهه الكريم وبسلطانه القديم من الشيطان الرحيم ( مرة واحدة )

آیة الکرسی ۳ مرات - دستور یا رسول الله دستور یا أهل التوبة ( مرة ) .

أستغفر الله لى وللمؤمنين وللمؤمنات ( ٢٧مرة ) . الصلاة النموذجية (١٩) مرة وصلاة القاسمي ( ٣مرات ) .

أعوذ با لله . بسم الله . أستغفر الله العظيم الذى لا إله إلا الله هو الحى القيوم وأتوب إليه (٢٥) مرة اللهم صلى على سيدنا ومولانا أحمد سر الذات ولوح التشكيلات وىله وصحبه وسلم (مرة) .

یا حی یا قیوم (۳۰۰مرة) و سبحان ربك رب العزة عما یصفون و سلام علی المرسلین . كل هذا صباحا و مساءا .

- ولايشترط البعض هذه المحاهدة إعتمادا على قول الله تعالى ﴿ الله يجتبى اليه من يشاء ويهدى اليه من يشاء ويهدى اليه من ينيب ﴾ سورة الشورى آية ١٣ . إذ يفهم من هذا وجود طريق الاحتباء الذى لا يكون سبب وصول الولى فيه محاهداته وإنما " الجذبة " من الله تعالى .
- 27 ورد في الحديث عنه صلى الله عليه وسلم "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل) "اخرجه البخارى في التباريخ، والطبراني وابن عدى، الجامع الصغير لأحاديث البشير النذير، ألامام السيوطي، الجزء الأول، المرجع السابق ص٩. في الوفاء بالنذر ارجع الى حامد عمار: التنشيئة الاجتماعية في قرية مصرية (سلوا) غريب سيد أحمد وآخرون، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٧م، ص ١٧٢، ١٧٤.
- ٤٤ أحمد أبو زيد: البناء الاحتماعي لدراسة المحتمع ، الجرء ألأول المفهومات ، المرجع السابق ، ص ٤٦ .
- ٥٤ -- فاروق أحمد مصطفى : البناء الاجتماعى للطريقة الشاذلية فى مصر ،
   المرجع السابق ، ص ٢٤٤ .

See: Gillsnan, Michael, Op. Cit., P. 94.

• أنظر الأمثال والأقوال المتداولة على ألسنة أفراد الطريقة العقادية الشاذلية ملحق رقم (٢) .

٤٦ - أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي ، الجزء الثاني - الانساق ، المرجع السابق ، ص ٤٦٨ .

- ٤٧ عبد القادر زكى: النفحة العلية فى أوراد الشاذلية . الطبعة الثانية ،
   مكتبة النجاح ن ليبيا دون سنة النشر ، ص١٩١ ١٩٢ .
  - ٤٨ عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلي ، دار السلام ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
- ٤٩ توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، المرجع السابق ،
   ص ١٤٦ .
- 50 Weberm Max, 1964: Op. Cit., P. 365.
- 51 Ibid P. 365.
- ۲۵ علياء شكرى : النزاث الشعبي المصرى ، المرجع السابق ، ص ۲۳۸ .
- See: Wallce, Anthony F. C. 1966: Op. Cit., P. 60.
- 53 Qamber, Akhtar: The Role of the sufi silsilah-Tariqahs in Isamic Religion and Society. In Islamic Cuulture, Vol LVI No. 2, April, 1982, Published by The Islamic Cultur Board, Hyderabad India P. 208.
  - ٤٥ الشروط اللازمة طبقا للمادة ٢٩ من اللوائح الصوفية الجديدة:
  - \* أن كون الشيخ بالغل سن الرشد متمتعا بحقوقه المدنية والسياسية .
- \* ألا يكون محكوم عليه في جناية او جنحة مخلة بالشرف أو الأمانة ما لم يكن قد رد إليه إعتباره في الحالتين .
- \* أن يكون الشيخ مجيدا للقراءة والكتابة وماما بمبادىء الشريعة الاسلامية .
  - \* أن يكون متمتعا بسمعة طيبة ، وخلق كريم .
  - \* أن يكون من أهل العرفان والكمال ذوى التقوى والصلاح .
    - \* ألا يكون شيخا لطريقة صوفية أخرى .
- صدرت هذه اللوائح ضمن سلسلة منشورات العشيرة المحمدية إشراف محمد زكى ابراهيم ١٣٩٨ هـ ١٩٧٨ ، ص ١٣ ، ١٤ .
- ٥٥ سيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم ، ترجمة كمال خليل ،
   المرجع السابق ، ص ٧٤ .
- 56 Qamber, Akhtar, Op. Cit., P. 208.

# الفصل الخامس التنشئة الأجتماعية والتأثير الثقافي في مجتمعي الدراسة

- التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعي .
  - علاقة الشيخ بالمريد .
  - علاقة الإخوان بعضهم ببعض .
- التأثير الثقافي على التصوف في مجتمعي الدراسة .

## الفصل الخامس التنشئة الاجتماعية والتأثير الثقافي في مجتمعي الدراسة

#### التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعي

يعد موضوع التنشئة الاجتماعية أو التطبع الاجتماعي Socialization من الموضوعات الهامة التي شغلت العلماء المتخصصين في محالات علم النفس والاجتماع والانثروبولوجيا . وتحتوى عملية التنشئة الاجتماعية على محموعة من الخطوات التي تساعد الفرد على التكيف مع البيئة أو المجتمع من خلال التعرف على عاداته وتقاليده وقواعده وقيمه ونظمه ومعاييره . فعملية التنشئة الاجتماعي الاجتماعية قائمة أساسا على ترويض وتعليم الفرد آداب السلوك الاجتماعي للتوائم مع قواعد المجتمع ومعاييره ، وكذلك القضاء على ما يكون لدى الفرد من مقاومة لقوانين المجتمع ونظمه .

والذى لا شك فيه أن الأسرة هي أول بيئة اجتماعية تتولى عملية التنشئة الاجتماعية ويشترك معها في ذلك مؤسسات وهيئات اجتماعية أخرى. لذلك فعملية التنشئة الاجتماعية عملية دينامية متغيرة تشمل كافة مراحل الفرد منذ ولادته وتستمر حتى وفاته ويمر خلالها بمراحل تعلم واكتساب تجارب جديدة (١).

وتعتبر الجماعة الصوفية من الهيئات الاجتماعية التي تشارك في عملية التطبع أو التنشئة الاجتماعية التي تحتوى على مجموعة من الانماط السلوكية التي تساعد الفرد على التواءم والتكيف مع البيئة الاجتماعية ليصبح عضوا صالحا ومتعاونا وذا كفاءة في هذه الجماعة وفي المجتمع الأكبر.

وكما هو واضح فالطريق الصوفى قائم أساسا على تزكية النفس وتطهيرها سواء أطلق عليها تربية أو تطبع أو تنشئة أو تهذيب أو تكوين ... إلى آخر ذلك من المسميات\*. لذلك فالسير في طريق الله لا يتم إلا إذا بدّل السالك أو المريد سلوكة بسلوك أفضل ، ولو لم يكن بالإمكان تغير هذا السلوك – كما ادعت بعض الأقوال الشهيرة "كالطبع يغلب التطبع " – ما أرسلت الرسل وما أنزلت الكتب ولبطلت الوصايا والمواعظ والترغيب والترهيب .

والذي أكد ذلك ما أظهرته الدراسات النفسية والاجتماعية عن عملية التطبع

أو التنشئة الاجتماعية بأنها عملية مستمرة يمكن أن يمر بها الشخص حتى في مراحل العمر المتأخرة من خلال التوجيه والتفكر والموعظة والنصيحة والمشاركة والممارسة وغيرها من الأسباب المختلفة للتنشئة الثقافية (٢). فدور التصوف في حقل التربية والتنشئة دور عميق ، لأن مهمته الأساسية هي تهذيب الشخصية البشرية من جميع حوانبها ، حتى تبلغ الغاية من تحقيق واستكمال كفاءاتها .

وقد احتلفت عمليات التنشئة الاجتماعية باختلاف مناهج الطرق الصوفية ومؤسسيها ، مما يشير لتنوع أنماط الممارسة الصوفية وتعددها بما يتناسب وشخصيات المريدين وصفاتهم ، حتى ليقال أنه ليبلغ عددها عدد أنفاس الخلائق . وقد أظهرت الدراسة الميدانية أن هذا التنوع إنما هو في مجال معاملة النفس وصفاتها . فالطريق الصوفى - كما أجمع مجتمعنا الدراسة - مجاهدة للنفس والشيطان وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على صعوبة الطريق إلى الله ومعاناة المريد طوال الطريق وخاصة في بدايته .

والمقصود من المحاهدة والرياضة بالأعمال الصالحة تزكية النفس وتصفيتها لتهذيب أخلاقها . فالنفس بحبولة على سوء الأدب ، والعبد مأمور بملازمة الأدب ، والنفس تجرى بطبيعتها في ميدان المخالفة ، والعبد يردها بجهده عن سوء المطالبة ، فمن أطلق عنانها فهو شريكها في فسادها . وقال الجنيد قال الله تعالى ﴿ إِن النفس لأمارة بالسوء ﴾ (٢) وهي الداعية إلى المهالك ، المعينه للأعداء ، المتبعة للهوى (٤) . وما عُرف عن النفس من صعوبة تخلها عن الصفات المذمومه وتحليها بالصفات المحمودة وترقيها عبر المقامات جعل الصوفية يُقرون بمجاهدة النفس بل يرون أن بصلاحها يتغلب الإنسان على الشيطان وأسر ملذات الدنيا .

فالنفس إن صفت وتركّت حسنت أفعال البدن . والطريق إلى تزكية النفس اعتياد الأفعال الصادرة من النفوس الزاكية الكاملة حتى إذا صار ذلك معتادا بالتكرار مع تقارب الزمان حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضى تلك الأفعال بحيث يصير ذلك له بالعادة كالطبع فيحف عليه ما كان يستثقله من الخير . فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه حلق الجواد فطريقه أن يتكلف تعاطى فعل الجواد وهو بذل المال ولا يزال يواظب عليه حتى يتيسر فيصير بنفسه حواداً . كذلك بأفعال البدن تكلفاً يحصل للنفس صفة ، وإذا حصلت الصفة فاضت على البدن فاقتضت وقوع الفعل الذي تعوده بعد أن كان يتعاطاه تكلفاً والأمر كذلك في

جميع صفات النفس مع وضوح الهدف لدى المريد ، كما أن البدن في الابتداء لأيُخلق كاملاً وإنما يكمل بالنشوء وبالتربية وبالغذاء كذلك النفس تُخلق ناقصة وإنما تكمل بالتزكية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم (٥) .

وأجمع المتصوفة في مصر والمغرب على أن تنشئة المريد في الطريق الصوفى تتم بترقى النفس في مراحلها المحتلفة للوصول إلى النفس الكامِلة .

ومراحل النفس عند أهل التصوف كانت قد قسمت أصلاً إلى أربعة هى:
المفس الأمارة بالسوء والنفس اللوامة والنفس الملهمة والنفس المطمئنة ثم
زيدت إلى سبع . ولكل منها صفات وأوصاف تدل وتشير إلى الصفات التى
لابد للمريد التخلص منها والصفات التى لابد له التحلي بها للترقى في مقامات
الطريق . ولا شك في أهمية صفات وملامح هذه المراحل في محاولتنا لتحديد
مراتب النفس التى ينتمى إليها من تناولهم البحث وانعكاسها على السلوك
الاجتماعي عند تناولنا له بالتحليل .

وفى تقسيم مراحل النفس بين ثلاث مراحل أو أربع أو سبع ، نميل إلى النظر إليها بهذا الاعتبار الأحير لما يسمح به من تفصيل وتوضيح لصفات النفس وسماتها بالإضافة إلى إتفاق مجتمع الدراسة على هذه المراحل السبع .

فالنفس الأمارة وهي التي يطلق عليها النفس الشهوانية ومن أوصافها البحل والكبر والغضب والشهوة وسوء الخُلُق وغير ذلك من القبائح التي يمكن التحلص منها بتقليل الطعام والشراب والنوم للعمل على إضعاف النفس الشهوانية الحيوانية وبالترقى منها يتم الوصول إلى النفس اللوامة ومن صفاتها اللوم والعجب والاعتراض على الخلق والرياء الخفي وحب الشهرة والرياسة وقد يبقى معها بعض أوصاف النفس الأمارة لكنها مع هذه الأوصاف تجاهد في أن ترى الحق حقاً وترى الباطل باطلاً وتعلم أن هذه الصفات مذمونة ولا تقدر الخلاص منها ولها رغبة في المجاهدة ، وحالها المحبة .

والترقى منها بالوصول إلى النفس الملهمة وصفاتها السخاء والقناعة والعلم والتواضع والصبر وتحمل الأذى والعفوعن الناس وقبول عذرهم . ويرى السالك في هذه النفس أن الأمر كله بيد الله . والترقى منها يتم بالوصول إلى النفس المطمئنة وصفاتها الجود والتوكل والعبادة والشكر والرضا بالقضاء والصبر على البلاء . والترقى منها بالوصول إلى النفس الراضية وصفاتها الزهد والإحلاص

والورع والرضا والترقى منها يتم بالوصول إلى النفس المرضية وصفاتها حسن الحلق وترك ما سوى الله واللطف بالخلق والصفح عن ذنوبهم وحبهم والميل إليهم لإخراجهم من ظلمات طبائعهم وأنفسهم إلى أنوار أرواحهم ومن صفاتها الجمع بين حب الخلق والخالق. ويتم الترقى منها بالوصول إلى النفس الكاملة وصفاتها جميع ما ذكر من الأوصاف الحسنة للنفوس ذكرها(١).

وتقوم هذه المراحل السبع على مقومات رئيسية ، ومداخل أساسية فالطريق الصوفى كما ذكر مريدو الطريقة العقادية الشاذلية لا يُعرف إلا بمعايشة الإخوان والشيخ من خلال العلاقة المباشرة بهم التي عن طريقها يتعلم المتصوف أنماط سلوك الطريق وآدابه ثم يمكن بعد ذلك تلقى العلم .

أما كون العلم ضرورى للطريق الصوفى فهذا أمر مفروغ منه إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بأهميته فى بداية الطريق فى الشاذلية بصفة خاصة . بل نؤكد أن العلم دون الطريق لا يمكن أن يصل به المريد للحقيقة أو المعرفة . لذلك فالعلم ضرورى ولكنه ليس الشرط الكافى ولا يتقدم من حيث الأهمية على سلوك الطريق الصوفى ولا على أهميه عروج المريد فى مراحله الروحية إستنادا إلى الحديث الشريف : " من عمل بما علم أورثه الله ما لم يعلم "(٧) والآية الكريمة : ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾ (٨) .

وعلى ذلك فعملية التنشئة الاجتماعية لدى مريدى الطريقة العقادية الشاذلية تقوم أساسا على علاقة الشيخ بالمريد وعلاقة الاحوان بعضهم البعض وهذا ما عبر عنه أفراد مجتمع الدراسة حين ذكروا أن الطريق معايشة وتعلم أكثر منه علم وقراءة .

#### علاقة الشيخ بالمريد

إن تشابك علاقات التنشئة الاجتماعية بين العلم والمتعلم و حاصة إذا كان مدارها اكتساب صفات و خصائص المعلم من حيث كونه قدوة ، أمر لا يمكن تجاهله . ولذا فعلاقة الشيخ بالمريد أهم دعامات الطريقة الصوفية بدونها لا يستقيم طريق المريد ، بل لعله لا يوجد له طريق أصلاً . ومن المبالغات الورادة على ألسنة المشايخ أن أهمية الشيخ للمريد كأهمية الوضوء للصلاة حتى استعملوا في ذلك القاعدة الفقهية الشهيرة ( ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ) .

والطريق الصوفى كما سبق وأوضحنا طريقا صعبا إذ هو بحاهدة الشيطان والنفس. وقد أطلق صلى الله عليه وسلم على جهاد النفس الجهاد الأكبر وأطلق على الجهاد في ميدان القتال الجهاد الأصغر<sup>(٩)</sup>. والنبسي صلى الله عليه وسلم أعظم من أن يعطى صفة لشيء دون أن تكون منطبقة عليه تماماً. وكذلك فمن هذا الجديث يتضح لنا ما يحتاجه جهاد النفس من عناصر ومقومات وحال واستعداد يفوق ما يحتاجه الجهاد الأصغر من قائد وجماعة تشمل إخوانا معاونين وأسلحة سواء كانت مادية أو معنوية.

والشيخ ليس إلهاً يعبد كما يظن السطحيون وإنما هو وسيلة صادقة للتقـرب إلى الله : فهو المربى الذي مر بالتحربة وخالف النفس وانتصر على الهوى ، وهو الملقس الذي يُبصر المريد ويُلقنه سبيل الرشاد وينجيه من العوائق والعثرات حتى يستقيم حاله ويتعرف على الطريق الحق للاتجاه إلى الله . والذي لا شك فيه أن المريد بـلا أخ ناصح ولا مرشد صادق يقع في المتناقضات وينقاد إلى المهلكات دون أن يـدري لأنه لا يعرف ما هو حق وما هو باطل ، ما هو خاطر شيطاني وما خاطر ملائكي ، كما أن الركون إلى هوى النفس والشيطان سهل يسير ، أما العمل في مرضاة الله عز وحل فصعب عسير . ومن هنا تتضح ضرورة وجود الشيخ المربى في الطريق لآن منازل القوم كثيرة ولا يرشد فيها إلا من سلك وعرف مزالقها . فالأخذ السليم عن الكاتب السليم ربما فيه الأجر ، أما الأحذ عن الشيخ ففيه الأحر وفيه الوصول معاً لأن فيه الإمداد بالبركة وربط المريد بالوصلة المحمدية ، وذلك أشبه بالتيار الكهربي لا ينتقل إلا بالموصل . فالشيخ هو محرك الطاقة ، ومن ثم فاتخاذ الشيخ أمـر لابد منه للسالك وهو واحب شرعي باعتباره وسيلة إلى الله لدحوله في عموم قولـه تعالى : ﴿ يَا أَيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهُ وَابْتَغُوا إِلَيْهُ الوسيلة ﴾ (١٠) وقولـه تعـالى ﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾ (١١) فلا يكفي أن تكون وحدك ولكن لابدً من المحتمع الذي يعينك على الخير ويزيدك منه ، ولكل محتمع قدوه ومسئول ، وشرط الشيخ العالم (توفيقاً أو إلهاماً) العلم الضروري بالشريعة والحقيقة والعمل بهما معاً. وكثير من أنماط السلوك الصوفي يتم تعلمها واكتسابها عن طريق القدوه . ولو لم يكن ذلك ما جعل الله عز وعــلا لنـا فـي رسـول اللَّـه أسـوة حسنة نتعلم منه كافة أمور ديننا ودنيانا . لذلك فالقدوه تعد من أهم أساليب التطبع أو التنشئة الاجتماعية (١٢). والحقيقة أن هناك تشابهاً كبيراً بين علاقة الشيخ والمريد " في التصوف " وبين علاقية المحلل النفسي والمريض " في علم النفس " من حيث التسليم والصراحة والطاعة التامة ، فالشيخ يجب أن يكون على دراية ووعي يالاحتياجات النفسية للمريد ، ومن ثم فالشيخ يجب أن يتمتع بإدراك حدسي وبصيرة عميقة لفهم النفس الإنسانية ، وأطلق أحمد محمود صبحي على الصوفية أطباء النفوس ومرشدي الأحلاق (١٣) حتى رأى البعض أن دور الشيخ وأهميت للمريد لا يمكن تقييمه في كافة جوانب الحياة الدينية والدنيوية (١٤).

واستند الصوفية في علاقة المريد بالشيخ إلى قصة سيدنا موسى والخضر عليهما السلام . والأكثر من ذلك أنهم أخذوا منها الحوار الرائع الذي دار بينهما ، ضرورة الأدب الجم لطالب العلم وإن كان في مرتبة الأنبياء ، واعتبرت قواعد الخضر لسيدنا موسى أساساً لابد أن يتحلق به المريد مع شيخه في الطريق .

والعلاقة بين الشيخ والمريد علاقة من نوع فريد تقوم أساساً على الحب والتسليم والطاعة والاعتقاد في علمه الظاهر والباطن وأنه أعلم المشايخ المعاصرين في فهم نفس المريد وعلاجها وترقيتها وتركيتها ، كل هذا دون أن تكون لهذه العلاقة أي مصلحة اللهم إلا الرغبة في الفتح والقرب الإلهي . ولاحظ حسن الشرقاوي ملاحظاتنا فقد أظهرت دراسته أنه ليس هناك ما يدل على وحود منفعة مادية أو عائا، يمود على المريد كنترجة مباشرة للانتماء للطريق ولكن هذا لا ينفي وحود فوائد جمه تسود على المريدين نتيجة انخراطهم في الطسرق الموفية كالشعور بسالحب على المريدين نتيجة المخراطهم في الطسرق الموفية كالشعور بسالحب ومعالجة المريض ومساعدة العاطل ، وإن كانت كل هذه الفوائد تدخل في نطاق الوظيفة الخفية وغير المقصودة . أما الوظيفة الظاهرة فهي عبادة الله عز وعلا ومحاولة تزكية النفس للترقي في مقاماتها للوصول للحقيقة أو المعرفة كما يطلق عليها الصوفية .

كما تبين لنا التزام المريدين بالرجوع إلى الشيخ في كافية أمورهم الدينية والدنيوية لثقتهم في علمه الظاهر والباطن وحرصهم على التماس البركة من الشيخ في كافة أمور حياتهم . وتأكد بذلك أن للشيخ دورا إيجابيا يتغلغل في حياة مريديه بالنصح والإرشاد والمعاونات المادية .

ومن مهام الشيخ الأساسية إيقاظ روح المريد من الغفلة ، وكشف الجانب الروحى الكامن في نفس المريد ومثالب النفس ونقائصها من منطق حديث (من عرف نفسه عرف ربه)\*\* والأخذ لأيديهم في السير على طريق الله خطوة خطوة للوصول إلى المعرفة (الصوفية). فمن أهم الأعمال التي يقوم بها الشيخ ما يطلق عليه "الولادة الروحية "(١٥) حيث أن الأنسان يولد الولادة الأولى من أبويه أما الولادة الثانية فهي التي يقوم بها الشيخ ببذر الحياة الروحية فيهي أبي بخروجه من قوقعة المادية الجسدية.

ورغم أن الذكر يعتبر من أنجح الأدوية في تطهير القلوب من أمراضها الخفيسة ، إلا أنه لابد فيه من الاسترشاد بشيخ عارف ممن هيأهم الله تعالى لتربيسة الأرواح . وكذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ عنه طريقته منفساً فهو عابد هواه .

وتنفرد صحبة الطريق دون الطريق سائر وسائل التربية بخصائص وصفات مميزة لأن وسيلة الشيخ في التطبع أو التنشئة الاجتماعية ليست أقوالاً وعبارات وإنما تلميحات وإشارات ، وتلك هي لغة القلوب المستخدمة بين الصوفية ، ولا يتسنى لهذه الإشارات أن تصل إلى القلب حتى تبلغ درجة التحاوب بين الصاحب والمصحوب مما يؤدى إلى أن يصير المريد حزءاً من الشيخ شأنه في ذلك شأن الولد من أبيه حيث أنها علاقة أبوة روحية .

ونظراً لأهمية علاقة الشيخ بالمريد في الطريق فقد تم تقنين عدد من القواعد الأساسية التي تحكم هذه العلاقة منها وجوب تعظيم المريد لشيخه واحترمه وتوقيره في حضوره وغيابه وتقديمه على غيره وعدم الالتجاء لغيره من الصالحين ، فلا يزور ولياً من أهل العصر ولا صالحاً إلا بإذنه ولا يحضر محلس غيره إلا بإذنه ولا يسمع من سواه ومن الآداب الظاهرة\*\*\* أن لا يجلس وشيخه واقف ولا ينام في حضرته إلا بإذنه في محل الضرورات ولا يكثر من الكلام بحضرته ولا يجلس على سحادته . ولا يسبح بسبحته ولا يجلس في المكان المعد له ولا يلح عليه في أمر ولا يسافر ولا يتزوج ولا يفعل فعلا من الأمور المهمة إلا بإذنه ولا يمشي أمامه ولا يعترض عليه في أي شيء فعله معه أو مع غيره ، ولا يتحسس على أحواله .

ومن ثم يتضح أن الصوفية جمعت في نمطى التنشئة الاجتماعية نمط السلوك المادى الذي يتمثل في الأشياء المادية ونمط السلوك المعنوى الذي يشمل الجانب

الأحلاقي الذي يسلكه المريد ، فالتنشئة الاجتماعية هي التأثير في الفرد وكسبه سمات شخصية معينة تتواءم مع الجماعة الذي هو عضو فيها .

من أهم القراعد التي أجمع عليها أهل الطريق والتي تعتبر دستورا للمريدين تتمثل في الطاعة التامة والتسليم الكامل للشيخ في كافة الأمور الدينية والدنيوية .

وبالدراسة الميدانية اتضح التزام المريدين بالآداب الظاهرة أما الآداب الباطنة فدخل عليها التعديل مثل:

١ - حضور مجالس الغير من المشايخ .

فمن الأقوال الشهيرة لأبى الحسن الشاذل "من وجد مشرباً خيراً من مشربنا فليتفضل "ويكملها المشايخ - قيد الدراسة - ولو ذهب وأراد الرجوع فأهلاً وسهلاً . وكذلك يقولون شعارنا "حب الكل واتبع واحد ".

إلا أننا بالدراسة و جدنا أن هذه الأقوال على الرغم من تغليفها بالحرية للمريدين - كما ذكر فاروق مصطفى عن الطريقة الحامدية الشاذلية - حيث أنها تمتاز بالسماح لمريديها بالاتصال بماشيخ الطرق الأحرى للاستزادة بمعارفهم (١٦) . إلا أنها في حقيقتها حرية مقنعة إذ من الآداب والقواعد الأساسية في الطريق فيما يتعلق بالشيخ كما وضعها سيدى أحمد بن محمد الدردير عدم الالتجاء لغيرة من الصالحين حتى من قبيل الزيارة إلا بإذنه ولاحضور محلس غيره إلا بإذنه (١٧) . وقال أحمد زروق رضى الله عنه : " لا تترك شيخك ولو رأيت أعلى منه فتحرم من بركة الأول والثاني" .

وقال القطب الدسوقي رضى الله عنه " يا أولادى لا تصحبوا غير شيحكم واصبروا على حفاد فإنه ربما امتحنكم ليريد بكم الخير ، وأن تكونوا محلاً لأسراره ومطلقاً لأنواره ليرقيكم بذلك إلى معرفة الله عز وحل .

وعلى الرغم من كل ذلك إلا أن هذا لا يمنع من ذهاب بعض المريدين لمشايخ آخرين بهدف الاستفادة العلمية دون أخذ إذن من الشيخ ورأى هؤلاء المريدين أن ذهابهم هذا كان وراء إقتناعهم أكثر بطريقتهم وبشيخهم مما كان وراء تثبيتهم في الطريق .

ويرى الشيخ في هذا النطاق أن من أراد الله له التثبيت يثبته ، " فالطريق عزيـز لا يهتدى فيه سوى المحتار " . ومن ذلك يتضح التغير في التزام المريد بالقواعد التي كانت تحكم العلاقة بينه وبين شيخه وتجاوز المشايخ عن هذا الالتزام .

٢ - عدم التسليم التام للشيخ:

تكمن حقيقة التسليم - وهي قاعدة مستقرة في السلوك الصوفي من قرون طويلة - في إسقاط ارادة المريد لارادة شيحه بأنه " لا بد أن يكون المريد مع شيخه مسلوب الاختيار في نفسه وماله "(١٨).

وقد اتضح لنا أن للتسليم مستويات ستة بدءاً من الإستماع إلى التوجيه ثم طلب الارشاد ثم الامتناع عن الفعل بعد الاستشارة ثم الإلتزام بقبول التوجيه ثم التسليم لأوامره ثم التسليم فيما يناقض ظاهر العقل ولاينهم بظاهر الشريعة .

والمستوى الأول يمثل حالة المبتدىء في الطريق بمجرد أخذه العهد . والمستوى الأخير يمثل رتبة سيدنا موسى مع الخضر عليهما السلام .

والآراء والإحابات في مجتمع الدراسة بمصر تؤكد أنهم يستراوحون بين المستويين الثاني والثالث . وعلى الرغم من القاعدة الشائعة المتداولة على السنتهم وهي " التسليم ولاية والاعتراض حناية " و " المريد في يبد الشيخ كالميت في يبد المغسل " ، ويقينهم بأهمية التسليم إلا أن التسليم بمفهومه الحقيقي لا يتحقق به غير قلة من المريدين ويُرجع المشايخ ذلك إلى أن المريد لا يجد القناعة التي تجعله في مقسام التسليم للشيخ والسبب في ذلك انخفاض مستوى مشايخ اليوم عن مشايخ الأمس في المستوى العقلي والنفسي ( التربوى ) والروحي وغيرها ، كذلك الزعزعة التي انتابت المريد في إمكانية اتصاله بالعوالم الغيبية والعوالم الأرضية معا وكان لغياب صفة الحكمة عن شخص الشيخ ما جعل الكثيرين يظنون أن العامل الاول الذي بني عليه الإسلام هو العقل – وفي هذا قيد يتساوى المريد والشيخ – وليس المدارك عليه الإسلام هو العقل – وفي هذا قيد يتساوى المريد والشيخ – وليس المدارك عبيط بوسائل الإدراك غير المحسوسة .

وفيما يتعلق بعلاقة الشيخ بالمريد عند تنشئته في الطريق أجمع مشايخ وخلفاء الطريقة العقادية الشاذلية في مختلف الأماكن \*\*\*\* أن طريقة أبى الحسن الشاذلي تتمثل في " التأليف ثم التعريف ثم التعنيف " والمقصود بذلك أن أول الطريق تأليف لقلب المريد وحاله أي كما يقول الشيخ ( ندلع المريد ) حتى يحب الطريق وينجذب إليه ، ثم بعد ذلك بفترة - تختلف من حيث الطول والقصر - تبدأ مرحلة التعريف وفيها يبدأ تعليمه قواعد الطريق ويقول له الإحوان " هذا حطأ وهذا صواب

وهكذا "إلى أن يعرف آداب وقيم الطريق وبعد ما يرتبط المريد ارتباطا قوياً بالطريق ويصبح جزاءا لا يتجزأ منه ، تبدأ مرحلة التعنيف وهي المرحلة التي يعامل فيها المريد بالضغط عليه لاختبار التزامه وثباته وحبه للطريق إلى الله وتعلقه به . إلا أن هذا كله يرجع إلى منهج الشيخ في التربية . فقد يكون تعنيف مريد المقصود به تعريف مريد التحر والعكس كذلك صحيحاً حين تأليف مريد بهدف تعنيف غيره ولذا يمكننا القول بعدم وجود منهج ثابت في تنشئة المريدين ومعاملتهم من حيث الفعل والسلوك والمعاملة بل للشيخ الواحد أساليب ووسائل متعددة في تنشئة المريدين . لذلك ليس من الصواب الحكم على أفعال الشيخ بل الأصوب التسليم له وعبته والانصات له بأدب والحرص على التعلم منه . إلا أنه أجمع قد المشايخ على أن مريدي اليوم في حاجة إلى تنشئة و تربية خاصة تختلف عن الموصوفة والمعروفة في مريدي اليوم وما تعلموه هم أنفسهم على يد مشايخهم . فإن صح القول يمكننا أن من الطريق اليوم " تأليف ثم تأليف ثم تأليف ثم تعريف " قلما يوجد تعنيف خوفاً من تركه للطريق ، إما تقديرا للصعوبة البالغة التي يواجهها المريد ويراعي شعوره الخياتية المعاصرة وإما حفاظاً على القلة السالكة للطريق الصوفي .

أما فيما يتعلق بمصارحة المريد لشيخة بكل صغيرة وكبيرة يراعى البعض ضرورة التحدث مع الشيخ بصراحة تامة في كل شئونهم ، فالشيخ كما قال ابن عطاء الله كالطبيب وحال كالعورة قد تبدو للطبيب لضرورة التداوى فمن حملة صدقه على إظهار ما به حصل له الشفاء فإما أن يقال له عندما يظهر ما به أن ما طننته داء ليس بداء وإما أن يُدل على الدواء الذي يزيل علته (١٩٠). كما يرى البعض أن للشيخ الحقيقي شفافية يستطيع أن يدرك بها ما بداخل المريد دون أن يصرح هو إستناداً إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم " اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله " (٢٠).

ومما تقدم يبين أن كلاً يتحدث من منطق تحربته الشخصية وحاله الشخصى مع شيخه وإن كان الحال الأول هو الأفضل لمدى المشايخ والأمثل في علاج النفس وتطهيرها من منطلق من عرف نفسه عرف ربه .

وما من شك أن موقف المريد من شيخه - الطاعة والتسليم والاحترام الشديد - ليس بموقف الضعة (٢١) أو الضعف كما يبدو للغير وإنما قد يكون

دلالة على الثقة بالنفس والتشوق إلى ترقيتها إلى أعلى المراتب . ولذلك نتفق مع كل من ترمنجهام وحسن الشرقاوى (٢٢) - من مطق الدراسة الميدانية - في أنه لا يمكن تفسير سلوك المريدين والحكم على مواقعهم بعيداً عن الجو المحيط بهم القائم على المحبة الخالصة لله التي هي أساس في علاقة المريد بشيخه وعلاقة الاحوان بعضهم البعض .

فقد أجمع متصوفة البحث في المحتمع المصرى على أن الحب في الله يمثل عمود ارتكاز هذه الجماعة وبدونه لا يمكن الوصول إلى الله عز وجل . وفي القرن الرابع الهجري قال الشبلي أن المحبة صراط الأولياء الدائم حين يصلون إليها تلهج بها ألسنتهم وتمتليء بهما قلوبهم إلى أخر نفس في حياتهم (٢٢). وقال الله تعالى ﴿ يَا أَيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا مِن يُرتَدُ مَنكُم عَـن دينــه فســوف يـأتى ا لله بقوم يحبهم ويحبونه أذله على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ﴾(٢٤) . ويتضح من الآية أن حب الله لعباده وحـب العبـاد لله هـو أسـاس الوجود كما أنه أساس في علاقة العبد بربه ويتضح من قول الله تعالي ﴿ قُلْ إِنْ كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾(٢٥) الربط المحكم بين الله تعالى واتباع رسوله صلى الله عليه وسلم في أخلاقه وزهده والتأسي به فسي كافية الأمـور . فأساس العلاقة بين الله وعبده قائمة على المحبة التي اتخذها غالبية الصوفية شعارهم وهذا ما أكدته الدراسة الميدانية من تمتع من تناولهم البحث بالمحبه الخالصة لله بصورة وإضحة وحاصة محبتهم للشيخ استناداً للحديث المعروف: ﴿ إِن لله تعالى عباداً ليسوا بأنبياء ولا شهداء ، يغبطهم النبيون والشهداء بقربهم ومقعدهم من الله يوم القيامة ، عباد من عباد الله من بلدان شتى وقبائل من شعوب ، لم يكن بينهم أرحام يتواصلونِ بها ، ولا دنيا يتباذلون بها ، يتحابون بروح من الله ، يجعل في وجههم نوراً ويجعل لهم منابر من لؤلـ و قــدام الرحمن تعالى ، يفزع الناس ولا يفزعون ويخاف الناس ولا يخافون ﴿ (٢٦) .

ويقول الله في حديث قدسى "من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضته عليه ، وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشى بها ، وإن سألنى لأعطيته ، ولئن استعاذني لأعلنه "(۲۷)

ويتضح من الحديث القدسى ما يترتب على حب الله لعبده الذى قد يصل إلى أن يكون العبد عبدا ربانياً ، وهذا ما عبر عنه الحديث القدسى بوضوح: قال الله تعالى: "عبدى أطعنى أجعلك ربانياً تقول للشيء كن فيكون ".

وقال بشر الحافي إن المحبة ذل في عز المحبوب وحقيقة المحبة تكمن في تسرك مخالفة المحبوب بكل حال ، والتسليم له في الحال والمآل (٢٨) .

ومن استعراض بعض الآيات والأحاديث وتيقة الصلة بموضوع حب الله لعباده وحب العباد لله يتضح أن الحب هبة يصل العبد إليها بإيصال الحق تعالى لا غير ، ولولا أن الله سبحانه وتعالى بدأهم بالمحبة وهداهم لما أحبوه (٢٩) إلا أن هذا لا ينفى حقيقة المحبة لا تتأتى إلا بعد سلامة القلب من جميع كدورات النفس ، فإذا استقرت محبة الله فى القلب خرجت محبة غيره ، لأن المحبة صفة محرقة تحرق كل شيء ليس من جنسها (٢٠٠).

وبذلك يتضبح حوهر الحب والمحبة ليس كعمود ارتكاز للحماعة قيد الدراسة فحسب بل للمتصوفة كافة .

وقال أبو يزيد البسطامي إن الحب في الجو الإسلامي اتباع: اتباع في العقيدة واتباع في السلوك. والرأى عنده أن شدة الحب إنما هي تعبير عن الإيمان (٢١) ، وقال الله تعالى: ﴿ والذينِ آمنوا أشد حبا لله ﴾ (٢٢) .

ومن هنا تظهر أهمية الحب في الله ليس فقط لدى من تناولهم البحث كافة وإنما لدى غالبية أولياء الله الصالحين (٣٣) الذين جعلوا منه مركنز دائرة حياتهم إقرارا منهم بأهميته العظمي في الطريق وآثاره التي لا نهاية لها .

وراى الغزالى أن المحبة الله الغاية القصوى من المقامات ، والذروة العليا من الدرجات مما يجعل إداراك المحبة مقاماً ألا وهو أيضا ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والأنس والرضا ولا يسبق المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها (٢٤).

ولعله من كل هذا يمكننا القول بأن الحب رسالة التصوف العظمى . والحب لا يمكن تحديده ولا تعريفه ولا شرح حقائقه وأسراره وإنما يحد باللفظ ويعرف بالعرف والاصطلاح : أو كما يقول محيى الدين بن العربي "من حد الحب ما عرفه ، ومن لم يذقه شربا ما عرفه ، ومن قال رويت منه ما عرفه ، فالحب شراب بسلارى وهو حنين متحدد وشوق مستمر وظمأ دائم لا حد له ، لأنه متحدد مع الأنفاس (٥٣) .

فالحب عند المتصوفة معراج لعلوم التصوف كافة ، وخاصة تلك التي تقوم على الفيض والكشف والإلهام . وقد اختلف المتصوفة في نظرتهم إلى مقامي الحب والمعرفة ففريق يرى أن مقام الحب أعلى من مقام المعرفة ، وفريق آخر يؤمن بأن المعرفة هي أسمى المقامات الصوفية الروحية وهي بذلك فوق المحبه .

ورأى الغزالى وهو من أئمة الفريق الأول أن الحب لا يكون إلا بعد المعرفة وبذلك يكون مقامه فوقها لأن الحب لا يمكن أن يكون إلا بعد معرفة وإدراك وتحقق . ويقول بن قيم الحوزية إنما تحب من تعرفه وتخافه وترجوه ومن معرفة صفات الله ومحبتها تأتى علوم الكشف والفيض ، ويتفق مع هذا الاتحاه سهل التسترى . أما مدرسة محيى الدين بن العربي فترى المعرفة فوق المحبة لأن المعرفة تمكين وثبات والمحبة أشواق واحتراق ، ويقول محيسي الدين " المحب إذا سكت هلك ، والعارف إن لم يسكت هلك "(٣٧).

والحقيقة المستمدة من كلمات الصوفية أنفسهم في المقامين ضروريان متكاملان ومتلازمان لا غنى لأحدهما عن الآخر حتى أن تعريف المتصوفة لأى مقام منهما تكاد تكون تعريفاً للآخر .

هذه تظهر أوضح ما يكون عند أبو اليزيد البسطامي الذي سئل عن الحب فقال: "المعرفة والحب عندى نعتان لمسمى واحد، لأن الحب ثمرة المعرفة، والمعرفة ثمرة الحب والفيوضات الربانية، والكشوف القلبية، والإلهامات اللدنية، وهي أفسق التصوف وميدانه، والمعرفة لا يمكن إلا مع المحبة وبالمحبة "(٣٨).

ومن ثم أوضحت الدراسة الميدانية شدة حب أفراد الجماعة لبعضهم البعض وشدة حبهم للشيخ ولمختلف مشايخهم - أحياءً وأمواتاً - في كافة الأقاليم واتضح هذا في محالسهم واحتفالاتهم الدينية والدنيوية ومعاونتهم لبعضهم البعض ومشاركتهم لبعضهم في المآزق والمآتم حتى أصبح الحب شرطاً أساسياً للاحتماعهم وسمة مميزة لهم وبدونه لا يمكن الوصول الله عز وجل.

ورأينا أهمية المحبة كمدخل لمبدأ التسليم في الطريق الصوفي وضرورة له وأساس لما يعرف " بالرابطة الروحية " التي هي واحب أساسي في الطريق على المريد السعى إليه وهي تدريب روحي عملي على الارتباط بالغيب فيما وراء المادة : والرابطة الروحية بالشيخ وسيلة شريفة لرابطة الحضور بين يدى الله تعالى ، فالشيخ المربى هو المرشد الكامل والنائب باتصال سنده عن رسول الله صلى الله عليه

وسلم والوارث لعلوم شرعه وسنن أحواله (٣٩). وأعلى مستويات الرابطة رؤية أولياء الله تعالى للنبى صلى الله عليه وسلم يقظة ، وقد قال صلى الله عليه وسلم "من رآنى فى المنام فسيرانى فى اليقظة ولا يتمثل الشيطان بى ". ودون ذلك رؤيته فى المنام وقد قال صلى الله عليه وسلم " من رآنى فى المنام فقد رآنى فإن الشيطان لا يتمثل بى ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزء من النبوة ". ودون ذلك تخيله بناء على رؤيته صلى الله عليه وسلم فى المنام . والخيال هو قوة تحفظ ما يدركه الحس من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها المشترك كلما التفت إليها – ودون تصور صلى الله عليه وسلم بناء على مطالعة شمائله الشريفة . والتصور حصول الشيء فى العقل (٤٠) .

وقد أوضحت الدراسة وجود المستوى الثانى ، فقد صرح بعضهم برؤية الرسول صلى الله عليه وسلم فى المنام وصرح آخرون برؤية أولياء الله الصالحين مثل الشيخ أبو الحسن الشاذلى أو الشيخ العقاد مؤسس الطريقة العقادية . وهذا دليل الرابطة الروحية القائمة على المحبة بين المريد وأئمة الطريق ، أما عدم وجود المستويات الآخرى فهو دليل على عدم تحقق المريدين بالصفاء النفسى والقلبى الذى يساعدهم على الدحول فى ميادين القدرات الغيبية التى تتميز بها الصوفية والتى هى قائمة أساساً على اعتمادهم على الرابطة الروحية القائمة على الشرط الأساسى للطريق وهو التأثير الروحي أو البركة التى لا تتأتى إلا بالانتساب إلى السلسلة الصحيحة المدودة من الرسول صلى الله عليه وسلم (١٥)\*\*\*\*

والمؤكد أن للرؤيا دوراً كبيراً في تنشئة المريد في الطريق وكذلك توثيق الرابطة الروحية والتي عن طريقها يتم للمريد التعرف على كثير من الأسرار \*\*\*\*\*\* فعن طريق الرؤى يمكن للشيخ التعرف على كثير من أحوال المريدين ومراحلهم في الطريق \*\*\*\*\*\*\* وبذلك يمكن توجيههم في الطريق من خلال هذه الرؤى التي يراها المريد لنفسه أو يراها أحد الإحوان أو يراها الشيخ لمريده.

والأمر الذى لا حدال فيه أن الرؤى بها كثير من الأمور التى لا يعرف حقيقتها سوى المشايخ وهى ذات علاقة وثيقة بما يعرف عن الصوفية بأنهم أهل رموز وإشارات مما يجعل الغريب الجالس فى مجالسهم – مهما كان علمه – لا يفهم ما يقولون .

ورأى كثير ممن تناولهم البحث أن للجماعة مصطلحات ورموز خاصة بها لأى جماعة أخرى أطباء ، مهندسين ، حرفيين وغيرهم - وليس المقصود التميز بقدر ما مقصودهم سهولة التعامل والحرص على الآداب في المعاملة \*\*\*\*\*\*\*\*\* وكان هذا رأى من تناول التصوف للتصوف على أنه للعامة وليس للخاصة أما من نظروا للتصوف بأنه للحاصة ويمثلون النصف الآخر ممن تناولتهم الدراسة فهؤلاء رأوا ضرورة وجود هذه الرموز بين المتصوفة لما لهم من أحوال ومقامات وتجارب خاصة لا يمكن التعبير عنها بالمعاني الظاهرة للغة العادية ومن ثم كانت لهم مصطلحات لا يستطيع معرفتها إلا من خاض تجاربهم .

والأمر الذى ساعد على وجود الخصوصية فى اللغة والمصطلحات ، تشابه الصوفية فى تجاربهم الدوقية والحياتية ، وكذلك وحدة التجربة فى الرموز والإشارات التى تظهر لهم سواء فى الرؤى أو غيرها ، أو فى أنماط سلوكهم المختلفة : فحميع أنواع السلوك الإنسانى تتكون من الرموز وتعتمد على استحدامها . فالسلوك الإنسانى سلوك رمزى والسلوك الرمزى سلوك إنسانى . وعن طريق الرموز باختلاف أنواعها يسيتطيع الإنسان نقل أفكاره والتعبير عن مشاعره ووصف أنماط سلوكه واتجاهاته (٢٤).

والواقع أن حصوصية هذه الممارسات وذاتيتها أبعدت كثيراً من العلماء عن الدحول في تحليل تجارب الصوفية أو محاولة تأصيل أسلوب حياتهم ، أو الحكم على أفعالهم لما فيها من اعتقادات ومفاهيم حاصة متصلة بما وراء الطبيعة والعالم غير المادى . حتى أن الباحث يجد أنه مدفوع إلى القول بالصعوبة البالغة في التغلغل في حقائق مداركهم إلا لمن حاض تجربتهم بهدف السير والترقى في الطريق لا بهدف المراقبة الظاهرية والملاحظة السطحية (٢٥).

وفيما يتعلق بطبيعة علاقة الشيخ بالمريد في تنشئته في الطريق الصوفي وكذلك علاقة المريد بالشيخ أظهرت الدراسة الميدانية في المحتمع المغربي أن هاتين العلاقتين ذاتا نمطين مختلفين تماماً عما هو سائد في الطرق الصوفية في المحتمع المصرى كما سبق وأوضحنا .

أما مجتمع الدراسة بالمغرب فتنشئة الشيخ للمريد فيه تتم من خلال تربيته وترقيته " بالحال لا بالمقال " كما ذكروا والمقصود هنا نقل المريد من مقام لمقام محمرد مجالسته للشيخ والنظر إليه وتلقيه للمدد المنبعث منه فالشيخ العارف

المشغول بالله على الدوام يرقى المريد باللحظ قبل اللفظ ، أى بالحال أو النظرة كما يقولون حتى تسرى أسراره فى قلب المريد – الحق –بسرعة دون عائق . لذلك فالمريد ليس فى حاحة لكثرة قراءة أو سماع من الشيخ ، بل قد يتم للشيخ ترقية مريد ما دون رؤية المريد له دنيوياً . كما يظهر له فى رؤيا أو يبشره أحد الأفراد بأنه مريد للشيخ فلان وهكذا .

لذلك فعلاقة الشيخ بالمريد علاقة ذات طبيعة خاصة لا يعرف أبعادها إلا من عاشها . ومن ثم يتضح أن تنشئة المريد في الطريق الصوفي لا تعتمد أساساً على الدراسة والعلم وهذا ما جعل الصوفية في المغرب يقولون هذه العبارة "الشيخ يرقى المريد بالحال لا بالمقال " . ومن الوسائل التي يستخدمها المشايخ في تربية مريديهم الذكر والحرف : الذكر لما فيه من فائدة لحرق الشهوات وتزكية النفس وتطهير القلب ، والحرف المقصود به السر وهو الذكر الخاص الذي يعطيه الشيخ للمريد ويكون عبارة عن اسم من أسماء الله الحسني . ومداومة الذكر - كما رأى الصوفية في المغرب - يقصد منها نقل المريد من عالم الاهتمامات الدنيوية إلى معاينة "المذكور " والمعيشة به فكراً وحالاً حتى ينكشف أبعاده أو بعضها . والحرف - الذي هو اسم من اسماء الله الحسني - هو أيضا ذكر إلا أن الغرض منه التعلق بهذه المنه الربانية المذكورة في الاسم وتكوين الصلة معها طلباً للمدد منها ، وسلوكاً بها ، حتى يتغير حال المريد مع دوام الانتباه إليها تعلقاً وطلباً وتمثلاً كاسم كريم ، رحيم ، لطيف . . . الخ .

ومن ثم يتضح اعتماد المشايخ الصوفيه بالمغرب بصورة واضحة على المنهج الباطنى فى تنشئة مريديهم بعكس الحال لدى مشايخ وخلفاء الطريقة العقادية الشاذلية وبذلك افتقد التصوف المغربي المنهج السلوكي الصوفي بوسائله وأساليبه المتعارف عليها فى المحتمع المصرى فعلى سبيل المثال فتقد أهم دعامة أساسية له من وقت وجود الطرق – وهي علاقة الشيخ بالمريد لما لها من أهمية في تغيير المريد سيره في الطريق حيث أظهرت الدراسة افتقاد التصوف لطبيعة هذه العلاقة وأساسها القائم على الطاعة والتسليم . والغالب أن سبب ذلك راجع إلى إنتشار التصوف الوراثي في المحتمع المغربي مما جعل العلاقة علاقة أبوة بين الشيخ وابنه فغلبت طاعة الابن لأبيه على علاقة الشيخ بالمريد وتسليم المريد لشيخه . ومن ثم فقد التصوف الغربي عنصر التربية والتنشئة الصوفية التي

كانت هدف المشايخ القدامي الذين كانوا يسلمون أبناءهم لمشايخ آخرون في الطريق ليتم تنشئتهم وتربيتهم صوفياً منفصلين عن التنشئة والتربية الأبوية ، حيث أن الطاعة والتسليم باب أساسي لنمو المدارك واكتساب السلوك والخلق والمفاهيم والقيم الصوفية .

والذى أظهرته الدراسة أن التصوف المغربي أقرب إلى تمط التنشئة الاجتماعية القائمة على عملية مران الفرد على السلوك الاجتماعي وتمرسه على ذلك السلوك وهو أكثر تركيزاً على الأطفال على وجه الخصوص وتدريبه على السلوك السائد في المجتمع. أما نمط التنشئة الثقافية - وهو أكثر تواحداً لدى مريدى الطريقة العقادية الشاذلية - يشمل الكبار وكذلك الصغار - في بعض الأحيان حين يريدون التمرن على أنماط ثقافية واكتساب معرفة جديدة أو مهارات وأدوار مستحدثه تشكل شخصية الفرد وتغير منها. فالطفل يولد وتسيطر عليه دوافع غريزية تجعله غير قابل لمشاركة الآخرين في الحياة الاجتماعية ، فيتولاه المجتمع بتلقينه قيمه وأخلاقه وتمرينه على القيام بها وتعد مراحل التعليم المختلفة في معنى من معانيها وسائل لهذا التطبع أو التنشئة الثقافية لأنها تنقل للفرد آخر ما وصلت إليه الثقافة الإنسانية وتربيهم عليها. بذلك يصبح الفرد حاملا للثقافة التي يعيش فيها حبيراً بشئونها (13).

أما عملية التطبع أو التنشئة الاحتماعية فهى بحرد عملية مران الفرد على السلوك الاحتماعي وتمرسه على ذلك السلوك لذلك فهى أكثر تركيزاً على الأطفال .

#### علاقة الإخوان بعضهم ببعض:

والعماد الثانى من الأعمدة الأساسية فى التنشئة الاجتماعية للمتصوف قائم على علاقة الإخوان بعضهم ببعض. وقد تسبق هذه العلاقة علاقة المريد بالشيخ بل وقد تعلو عليها من حيث اهميتها ليس فقط فى العروج فى السلم الروحى بل من حيث علاقتها بتنشئة المريد واكتسابه قواعد وآداب الطريق. فأساس الطريق كما ذكر بحتمع الدراسة - بمصر - تزكية النفس وتطهيرها عن طريق الخدمة والذل والانكسار ، استناداً لقول أبو الحسن الشاذلى " طرقت سائر الأبواب وجدتها مزدحمة عدا باب الذل والانكسار ... " مما جعل المريدين يتسابقون فى تحقيق

هذين المبدأين الذين لا يمكن السعى للترقى اليهما إلا من خلال تطبيقهما في العلاقة بين المريدين بعضهم ببعض ، وعلاقتهم بالشيخ وكذلك مع باقي أفراد المحتمع تحـت شعار " خادم القوم سيدهم " . وكان هذا وراء صعوبة الترقي في هذين المحالين عنه في محالات آخري ذات الإرتباط الوثيق بعلاقة العبد بربه كمدخل كثرة العبادة لدي ( الطريقة الخلوتية ) وتعذيب النفس وكثرة لومها لدى ( الطريقة الملامتيـه ) . ومن ثم فالطريقة الشاذلية بصفة خاصة من أكثر الطرق ارتباطاً بالمحتمع ، ولا مغالاة إن قلنا أنه إذا كان التصوف هو الجانب العملي التطبيقي للدين وتعاليمه فإن المحتمع لدى الطريقة الشالية يمثل حقل هذا التطبيق ومجاله . وقد أظهر مجتمع الدراسة . بمصر تمتع أفراده بالمحبة الصادقة التي جعلتهم يشعرون بقوة علاقتهم التي تفوق علاقة الأخ بأخيه من حيث المشاعر والواجبات تجاه بعضهم البعض ، محاولين تحقيق واجبات الأحوة في الله وآدابها . ولا غرو إن كانت قوة المحبة لمدى الإخوان ( المريديـن ) والشيخ في الطريقة هي المعين الأول في التحقيق بهذين المبدأين ، وما هما في واقع الأمر إلا مدخل لمحبة الله عز وجل ، ومحبة عباده ، وبالتالي تحقيق الخدمة والذلّ والانكسار لله . وأرجع مريدو الطريقة السبب في تحابهم وتوادهم دون أرحام بينهم إلى الحديث الشريف " الأرواح حنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تنافر منها اختلف "(٥٠) فهذه المحبة في الواقع ترجع إلى ائتـلاف البواطن والأرواح قبـل ائتلاف النفوس والأجسام . فالأخوة في الله لها قوة لا تضاهيها قوة استناداً إلى الحديث الشريف "ما كان الله دام واتصل وما كان لغير االله إتقطع وانفصل " ( قال ا لله تعالى في الحديث القدسي : حقت محبتي للمتحابين فيّ وأظلهم في ظل العرش يوم القيامة ، يوم لا ظل إلا ظلى "(٢٦) .

ورُوى في ذلك أيضا " ﴿ أحب الأعمال إلى الله الحب في الله ، والبغض في الله ﴾ ومن ثم يتضح أن الصحبة في الله تعالى من أوثق عرى الإسلام ، ومن أكبر أبواب الخير لما للمتحابين في الله من فضل عظيم يغبطهم عليه الأنبياء والشهداء كما في الحديث المعروف .

والمحبة والتأخى التي هي أساس علاقة الإحوان بعضهم ببعض من القيم الكبرى التي يقوم عليها المحتمع الإسلامي والحضارة الإسلامية فالحب الذي عرفه المحتمع الإسلامي بين أفراده لم يعرفه مجتمع بشرى آخر: إنه الحب الأخوى الصادق الذي استمد صفاءه وشفافيته من مشكاة الوحى وهدى النبوة

وآثاره في سلوك الإنسان فريدة في تاريخ المعاملات . وهو الذي يربط المسلم بأخيه مهما كان جنسه ولونه ولغته (١٨٠) .

فرابطة الأخوة في العقيدة هي العصب الجامع لكل القيم الأخلاقية والمُثل العليا التي تسير على هديها الجماعات وهي الرابطة التي تؤلف بين قلوبهم ولايدانيها رباط آخر من روابط الجنس أو اللغة أو الجوار أو المصالح المشتركة (٤٩).

وأهمية الأديان للحماعة لا تقف عند حد كونها المبعث القوى لتهذيب السلوك وتصحيح المعاملة ، وتطبيق قواعد العدل ، ومقاومة الفوضى والفساد ، بل لها وظيفة إيجابية أعمق أثراً في كيان الجماعة حيث أنها تربط بين قلوب معتنقيها برباط من المحبة والتراحم .

وقد أدرا النبى الكريم صلى الله عليه وسلم بشاقب نظرته التربوية التى استقاها من تأديب الله إياه أنه لا ينتزع أدران الحقد والحسد وغيرها من الصفات المذمونة من النفوس إلا إخوة صادقة عاليه تسود حياة المسلمين وتقوم على المحبة والتواد والألفة لذلك دعا إلى إفشاء السلام بين الأحوة ليكون مفتاح القلوب للمحبة والتلاقى على الخير . وكان صلوات الله عليه يكرر هذا المعنى على مسامع أصحابه متوخياً إلقاء بذرة المحبة في القلوب وتعهدها بالرعاية حتى تثمر ذلك الحب الذي أراده الإسلام للمسلمين .

ويقوى أواصر هذه العلاقة افتقارها لأى مصلحة ما - مادية أو اجتماعية - سوى وجه الله . وهذا ما تحرص عليه الطريقة قيد الدراسة من حيث الابتعاد عن المعاملات المالية بصفة حاصة - قدر الإمكان - وشعارهم في هذا النطاق " تحابوا كالأقارب وتعاملوا كالأجانب " . على الرغم من أن هذه المعاملات المالية - كما هو معروف - من حقوق الصحبة في الله : وفي ذلك ذكر الشعراني أن من حق الأخ على أخيه أن يشاطره في ماله وغيره وقال سيدى أبو مدين التلمساني " لا تكمل صحبتك إلا بانشراح صدرك لكل ما أخذه أخوك من مالك وثيابك وطعامك ، ومتى وجدت في قلبك انقباضا من ذلك فأنت منافق في صحبتك "(٥٠) .

والذى لا شك فيه أنه على الرغم من محاولة تقييد العلاقات المالية بين الإحوان داخل الطريقة المدروسة ، إلا أن حقوق الصحبة وواجبات الإحوة فرضت على البعض - على الإقل - المعاونة المالية على نطاق ضيق فى حالة الإضطرار . ويتم هذا ، غالبا ، عن طريق الشيخ أو الخليفة وبعض المريدين

القدامى فى الطريق . ولا يفوتنا فى ذلك التنويه للظروف الأقتصادية التى يمر بها المحتمع المصرى ومجتمع الدراسة حاصة والتى يكون لها أثر كبير فى محاولة تجنب مثل هذه المعاملات بين المريدين حتى لا تفقد الصحبة هدفها الأساسى .

والظاهر لنا تلون المعاملات المالية القائمة بين الإحوان في الطريق بصبغة احتماعية . ويبدو ذلك بصورة بينة في إطار مشاركة الإحوان بعضهم البعض في كافة المناسبات ببعض الهدايا الرمزية وأحيانا تقديم قدر من المال لاعطاء المريد حرية احتيار الهدية . وبذلك تتم المعاملات المالية بين أعضاء الجماعة وإن كانت تحت ستار الهدايا في مختلف المناسبات . وفي الحديث : تهادوا ، إن الهدية تذهب وحر الصدر . وكذلك ( تهادوا تحابوا وتصافحوا يذهب الغل عنكم )(١٥) .

والواضح من الدراسة الميدانية الاتجاه صوب الزواج الخارجي عنه صوب الزواج الداخلي وإن كان المفضل عندهم نظرياً زواج أحد المريدين لأخت أخيه في الطريق أو أحد الداخلي وإن كان المفضل عندهم نظرياً زواج كما ذكروا "قسمة ونصيب "ولكن هذه الظاهرة عند تحليلها تفرض علينا النظر إلى أعمار الحالات المدروسة عند أخذ العهد والانتماء للطريقة . والذي أوضحته الدراسة أن كثيرا من الحالات انتمت للطريقة بعد الزواج ، ومن ثم فلم يُتح لهم الزواج الداخلي أو إستشارة الشيخ في الزواج وإن كان الإصرار على تفضيل الزواج الداخلي أو على الأقل أخذ رأى الشيخ في الزواج .

ومن الآداب التي في حق الإخوان: أن يكون محباً كبيرهم صغيرهم وأن يوقر الصغير الكبير وأن يحب لأحيه ما يحب لنفسه وأن يسأل عنه إذا غاب ويبتدئه بالسلام وطلاقة الوجه ويطلب منه الرضا عنه ، وأن يرغب إخوانه في ذكر الله وما يرضى الله وأن يجعل رأس ماله مسامحة إخوانه ظاهرا وباطناً ويرشدهم للصواب إن كان كبيرا ويتعلم منهم إن كان صغيرا ولا يوسع على نفسه وهم في ضيق و يخدمهم ولو بتقديم النعال لهم .

ومن هذه الآداب يتضح أن أساس علاقة المريدين يقوم على المحبة في الله التي هي عماد الإيمان . وفي ذلك قال الرسول صلى الله عليه وسلم " والذي نفسي بيده : لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ، ولا تؤمنوا حتى تحابوا ألا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم !! أفشوا السلام بينكم "(٥٢) .

والذي اكدته الدراسة الميدانية تفشى الحب بين المريديين والشيخ والـذي يمكن ملاحظته في كافة حركاتهم وسكناتهم في مختف المواقف والمناسبات مع

محاولاتهم الاقتداء بآداب الأخوة في الله داخل نطاق الطريقة – على الأقـل – على الأقـل على الرغم من غرابة هذه الآداب خارج هذا النطاق .

والأمر الذي لا شك فيه انعكاس هذه الإخوة بثمارها على المحتمع ككل (٥٢). وأخيراً نستطيع أن نحدد مدى فائدة هذه الأخوة بكل أسسها وآدابها على المحتمع . ولا يسعنا إلا أن نتساءل عن محتمع يسوده الحب والإيشار والعدل والمساواة والصدق والسلام والتعاون وغير ذلك من القيم الإنسانية التي نادى بها الإسلام . فمن المؤكد أنه محتمع ذو طبيعة خاصة لا نستطيع أن نحدها الآن لافتقادنا إياها في المحتمع الذي تسوده الماديات بصورة طعت على الروحانيات . وما تحاوله الجماعات الصوفية الرجوع للتمسك بهذه القيم عن طريق السعى إليها بخطى واسعة .

إلا أن الدراسة الميدانية لمتصوفة المحتمع المغربي لا تنم عن وحود هذه المشاعر بصورة يمكن لنا ملاحظتها من خلال تعاملهم مع بعضهم ببعض وعلى الرغم من ذلك فقد أجمع من تناولهم البحث في المغرب أن هذه المشاعر من المحبة والتآخي بمفهومها السابق ذكره هي التي تميز العلاقة بين الإخوان بل تمثل ما يعرف بالسلوك المشالي في العلاقة بين المريدين داخل الطريقة . وإن كانت ظروف المحتمع المغربي وطبيعة التصوف فيه في ذلك الوقت حالت بيننا وبين مقارنة هذا السلوك المثالي بالسلوك الواقعيي . حتى عند محاولة دراستنا لبعض المريدين المتبقين الذين اتاحت ظروف البحث اللقاء بهم وهم من مريدي المعرفية الأحمدية الكتانية تعذر التعرف على طبيعة العلاقة التي تجمع بينهم لأنهم ليسوا في زاوية واحدة بل متفرقين في مدن مختلفة يجمعهم الاحتفال بمولد ليسوا في زاوية واحدة بل متفرقين في مدن مختلفة يجمعهم الاحتفال بمولد لمؤسس الطريقة والاحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه وسلم أما عدا ذلك فلا يجتمعون إلا لأسباب حاصة بهم ليس لها علاقة بالطريق الصوفي .

### التأثير الثقافي على التصوف في مجتمعي الدراسة

أظهرت الدراسات والأبحاث أن للثقافة أثراً على المحتمع وكافة ظواهره المختلفة وقد كانت العلاقة بين الثقافة والتصوف محل نقاش وجدال . مما جعل عبد الحليم محمود يُخرج التصوف من بين هذه الظواهر ويأخذ على كل من وقف منه موقفه من الثقافة المكتسبة - التي يسودها التأثر والتطور - حيث

التأثر بالبيئة الخارجية مستنداً في ذلك على أن التصوف من الأصالة ما يسمو به عن أن يكون صدى للوسط الذي يعيش فيه . فالاتجاة نحو السلوك الصوفى له مؤثراته الداخلية البحتة (١٠٠) .

وهى مؤثرات تتصل بالفرد من الناحية الداخلية فيتفاعل معها أكثر من تفاعله بأى عوامل خارجية مما يؤكد ضرورة وجود الاستعداد الشخصى الفردى الفطرى الذى يهيىء المريد هذا الطريق عملياً. فالتصوف إذن ليس ثقافة مكتسبة تتأثر بهذا الإتجاه أو ذاك. وإنما ذوق ومشاهدة ، يصل الإنسان إليهما عن طريق الخلوة والرياضة والمحاهدة بتزكية النفس وتهذيب الأحلاق وتصفية القلب لذكر الله .

ونتفق مع عبد الحليم محمود بأن التصوف كوحود وحقيقة وحدانية يسمو عن أن يكون صدى للبيئة التى يعيش فيها ، إلا أن الدراسة الميدانية المقارنة عن التصوف في مصر والمغرب أظهرت بوضوح احتلاف التصوف كنمط أو كشكل وتنظيم في مصر عنه في المغرب وهذا جاء على عكس ما يظن البعض من أن التصوف واحد في كل مكان لا يتأثر بالبيئية لما عُرف عنه من وحدة الطابع . وإن كان هذا محتملاً فهو أكثر احتمالاً في بيئتي مصر والمغرب لما عرف عنهما من التأثير والتأثر ، فمصر في عصر المماليك - في القرن السابع الهجري - كانت ملتقى العلماء ورجال الفكر والدين وكان هذا العصر من أثرى وأزهر عصورها في مجال العلم والثقافة والحياة الدينية ، مما جعلها عميقة الأثر حتى غلبت على عقول جميع الأوساط وأفئدة مختلف الجماعات وعواطفهم ومشاعرهم بوحة عام (٥٠).

والحقيقة التي لا يمكن إنكارها أن هناك شخصيات صوفية مغربية لعبت دوراً بارزاً في حركة الطرق الصوفية في مصر . وكانت هذه الشخصيات وراء دفع ونمو حركة الطرق في القرن السابع المحرى بطريق مباشر وغير مباشر ونخص بالذكر من هذه الشخصيات أبو مدين التلمساني (٢٥) الذي ولد في قطينانة إحدى القرى قرب أشبيلية - وأخذ الطريق عن الشيخ أبو يعزى بالمغرب - وتتلمذ على يديه الشيخ عبد السلام بن مشيش أستاذ ومربى أبو الحسن الشاذلي شيخ ومؤسس الطريقة الشاذلية . لذلك يمكن ملاحظة البصمات المغربية واضحة في نشأة الطرق الصوفية في مصر بالتعرف على

غالبية كبار المشايخ الذين ترجع نشأتهم في الحقيقة إلى الأصل المغربي (٥٠٠).

وما عرف عن انتقال التصوف من المغرب إلى مصر ، يؤكد قدرة النقافة على الانتشار من مجتمع لآخر عبر الحدود السياسية . وقد وقف علماء القرن التاسع عشر إزاء التشابة بين السمات الثقافية موقه ين مختلفين : الموقف الأول ، يرجع تشابه السمات الثقافية في مختلف المجتمعات إلى تشابه الظروف الطبيعية السائدة في تلك المجتمعات وعرف هذا الاتجاه باسم مدرسة النشأة المستقلة ، والموقف الثاني يرد التشابه الثقافي إلى انتشار السمات الثقافية من مجتمع لآخر نتيجة لاتصال هذه المجتمعات بعضها ببعض عن طريق الهجرة أو التجارة أو المحروب أو غير ذلك من الوسائل ويعرف هذا الاتجاه باسم مدرسة انتشار الثقافة (٥٠) . وقد يتخذ الانتشار الثقافي شكل الهجرة الشاملة بمعنى أن تنتقل الفاهرة المختمع لآخر أو تتخذ شكل الهجرة الجزئية بمعنى أن ينتقل من الظاهرة بعض عناصرها دون البعض الآخر . ويقول اصحاب مدرسة انتشار الثقافة أنه يكفي وجود بعض نواحي الشبة بين السمات الثقافية في مجتمعين مختلفين للزعم بوجود اتصال سابق بينهما والقول بانتشار الثقافة من أحدهما للآخر ، حتى ولو لم يكن هناك ما يبدل بأى حال من الأحوال على وجود مثل هذا الاتصال في الواقع .

وموضوع التصوف وانتقاله من المجتمع المغربي للمجتمع المصرى أقرب لما عرف بانتشار الثقافة الذي تم عن طريق الهجرة وإن كان لا يوجد الآن ما يدل على وجود مثل هذا الاتصال خاصة وأن مبادىء وقواعد الطريقة الشاذلية لم توجد بصورة واضحة بين مريديي ومشايخ المجتمع المغربي ، بمل والأكثر من ذلك عدم دراية أفراد المجتمع المغربي بوجود هذه الظاهرة . بمجتمعهم وانتقالها للمجتمع الآخر .

ورأى غالبية من تناولهم البحث بالدراسة أن التصوف المغربي يعرف بما يطلق عليه التصوف السنى وتمثل في عدد من كبار مشاهير الصوفية منهم عبد السلام بن مشيش الذى نشأ في بيئة بدوية أبعدت بينه وبين ما يعرف "بالتصوف الفلسفي" الذى أشتهر به محيى الدين بن العربي في الأندلس حيث البيئة الحضرية . وفي هذا ما يؤكد أن للبيئة سلطاناً نافذاً على النفوذ والأفكار والاتجاهات وسيطرة كاملة في توجيه اهتمام الفرد صوب اتجاهات معينة من

مختلف نواحى الحياة . فتأثر الفرد بالبيئة التى نشأ فيها وانعكاسها على أفكاره واتجاهاته لا يقل أهمية عن تأثر الطفل ببيئة الأسرة التى نشأ وتربى متأثراً بعاداتها وتقاليدها ونظمها وقوانينها . ويرى علال الفاسى أن التصوف فى المغرب كان ذو شعب مختلفة ، فهناك " تصوف الفقهاء " ومثله عبد الله بن الحاج الفاسى ، وتصوف أهل الحقائق ومثله ابن سبعين وابن عربى ، وتصوف الأحلاق ومثله ابن مشيش والشاذلي والجازولي ، وهو النمط الذي استقر عليه عامة المغاربة وكان له الأثر الفعال في المجتمع الإسلامي المغربي (٥٩) .

وقد اتفقت نتائج الدراسة الميدانية التي قمنا بها فيما يتعلق بتأثر الفرد بالبيئة مع الدراسة التي قام بها Cornell . Vincent J مقارناً مجتمعي الدراسة التي نحن بصددها (مصر والمغرب) من خلال دراسته لأحمد زروق كممثل للتصوف المصرى والجازولي كممثل للتصوف المغربي. ورأى أن الأفكار الصوفية تطورت تبعاً للبيئة والحضارة مما جعل التصوف في مصر يتسم بالنمط الفكري العقلاني حيث أن مصر مركز للعلم والحضارة والدين ، أما التصوف المغربي فاتسم بالنمط الشعبي المبسط بصوره الانفعالية العاطفية . وهذا ما جعل الجازولي يركز في منهجه على الناحية الخلقية (التوبة) معتمداً على العمل والتشبه بالشيخ فكراً وسلوكاً دون التطرق إلى التعلق في الأفكار . وعلى العكس من ذلك نجد منهج زروق التطرق إلى التعلق في الأفكار . وعلى العكس من ذلك نجد منهج زروق اهتم بالفقة والتصوف وشبه العلاقة بينهما كالعلاقة بين النفس والروح . واشتهر زروق بمقولة "كن فقيهاً صوفياً ولا تكن صوفياً فقيهاً " . وهذه المقولة كانت وراء عدم قبول المجتمع المغربي لزروق (٢٠) .

وبدأت الفكرة الصوفية المغربية تتبلور منيذ القرن الثامن محاطة بهالية من الشكليات المستحدثة ، والحقيقة أن التصوف بدأ يتدهور منذ أصبح في متناول العوام . وقيد علل زروق انتشار المبتدعة والأدعياء بانتقاص الإيمان والجهل بأصول الطريقة واعتقاد أن الشريعة خلاف الحقيقة ( وهذا عنده من مبادىء الزندقة ) وحب الرياسة مع الضعف عن الأخذ بأسبابها (١١) .

وعلى الرغم من ذلك فَإننا إذا استعرضنا تاريخ الثقافة المغربية وجدنا أن أقطاب التصوف كانوا في الوقت نفسه جهابذة الفنون وزعماء العلوم ، واشتهر من بينهم ثلاثة لولاهم لانقطع العلم من المغرب في القرن الحادي عشر ، وهم : محمد بن

ناصر رئيس راوية درعة . بمحمد بن أبي بكر المحاطي رئيس راوية الدلاء ، وعبد القادر الفاسي الذي تبلورت في عهده الطريقة الزروقية (١١) ومن ثم فالمتصوفة م يكونوا - كما يتبادر إلى سهن عادة - طائفة غائبة الوعي متواكلة ، وإنما كانوا في ريعانهم - طائفة من متقفين الدينيين الذيس يأخذون أنفسهم بجوهر الإسلام ويعتقدون أنه دين حركة لا دين ثبات ، وأنه نظرية متكاملة للحياة وأن أهم ما في هذه النظرية " الدعوة إلى التفوق " . وهذا ما عبر عنه فاروق شويقة بقوله " الإنسان فوق الإنسان "(١٦) ، حيث يطالب الإنسان بأن يتفوق على نفسه ، ويطالب الجماعة بنتفوق على ما يجاورها من جماعات ، ويطالب الدولة بالتفوق على جيرانها . . صحيح أن بعض الآخذين بهذه الطرق قد بالغوا ، وبهرجوا ، وحرفوا وانجذبوا ، ولكن النواة الأصلية ظلت سليمة نقية طاهرة (١٤٠) .

ونستطيع أن نقول أن ما أصاب التصوف في المغرب من بعض الطوائف الضالة كان أقل مما أصاب التصوف في مصر ويرجع هذا إلى تأخر انتشار التصوف في المحتمع المغربي مما حماه لفترة من الزمن ( وهي الفترة التي سادها الصراع بين الفقهاء والصوفية ) من الحركات المضادة التي تعرض لهما التصوف نتيجة سلوك أدعياء التصوف وتسللهم بين المتصوفة .

وذكر عبد العزيز بن عبد الله "أننا لا نكاد نجد أثر بدعة في ربوع المغرب قبل القرن السادس ، ولا يمكن أن نعثر على إشارة إلى شذوذ عند الصوفية أو صدور دعاوى نابية عنهم "، لأن التصوف كان إذ ذاك مطبوعاً بالبساطة ولم يكن الصوفية يختلفون عن بقية الناس إلا بمكارم الأحلاق وكثرة العباد وتلاوة القرآن وسرد المأثورات من الأدعية وكانت الأذكار نفسها مقتبسة من الآثار الواردة في القرآن ، مثل بعض الأحزاب لا سيما أحزاب الشاذلية التي تتألف مطالعها من سلسلة آيات قرآنية . وكذلك لم يكن لبس الخرقة والمرقعة لازمة للصوفي المغربي إلا إذا جاء ذلك عفواً عن طريق الزهد في متع الدنيا(١٥٠) .

فالذي يميز متصوفة اليوم محاولتهم للابتعاد عن الرموز والإشسارات والعلامات التي تنم عنهم وتفصح عن اتجاههم. مثال ذلك ما عرف عن صوفية المغرب تميزهم بالسبحة التي حول العنق، وتختلف السبحة من حيث العدد والتنظيم تبعاً لكل طريقة وبمحرد رؤية السبحة المعلقة في العنق يمكن معرفة

الطريقة التي ينتمي إليها هذا الشيخ أو الولى أما الآن فقلت هذه الظاهرة بل مكن أن نقول أنها إنعدمت رغبة من هؤلاء المتصوفة في عدم تعرف المحتمع على اتجاههم ، إلا أن هذا لا يمنع من استخدام بعض أفراد المحتمع للسبحة كرمز للتعبير عن التدين بوضعها في السيارة أو في اليد أو الدار على الحائط أو كشعاز لأحد المرشحين في الإنتخابات وهكذا

وإذا كان من الصعب حصس أسباب انحسار الفكر الصوفى في المحتمع المغربي في الوقت الحالى إلا أن هناك أموراً عديدة تلفت النظر نذكر منها:

١ - تأثير الاستعمار على المحتمع في كافة النواحي الثقافية والاحتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية وبالتالى على الفكر الصوفى مما ولد إفتقاد الوعى الديني لدى الشعب .

٢ - ظهور الأحزاب الوطنية وإحلالها للأدوار التي تؤديها للمنتمين إليها ،
 محل الأدوار التي كانت تؤديها الطرق لأتباعها .

٣ - عدم ملاءمة طبيعة المحتمع المغربي وظروفه بعد الاستقلال لانتشار الفكر الصوفي ، إذ من طبيعته الملحوظة انعزاله وإنغلاقه على ذاته . وقد أدى مرور المحتمع المغربي بأحداث ووقائع الاستعمار إلى زيادة حرص أفراده على الانغلاق ومحاولة تحقيق الاكتفاء الذاتي وعدم الرغبة في التعاون . وكان ذلك مدعى لظهور الاستقلالية بصورة واضحة في الشخصية المغربية .

٤ - وهذه الاستقلالية ولدت عدم الرغبة في الانصياع أو الطاعة التي تعرف بالتسليم وهي من قواغد وأسس التصوف. وقد لوحظ من خلال الدراسة والتحليل وكذلك بعد الإطلاع على بعض الكتب التي تناولت الشخصية المغربية مثل كتاب " نحن المغاربة "(١٦) افتقاد المغربي لكثير من الخصائص والصفات التي تعتبر من القواعد الأساسية في الطريق الصوفي التي وضعها أحمد زروق في كتابه " قواعد التصوف "(١٧).

هذا بالاضافة إلى أن التصوف بمبادئه كان قبل الاستعمار الفرنسي ضمن اتجاهات وقيم التنشئة الاجتماعية في المجتمع المغربي التي يتشربها الطفل ويستقيها من أسرته وكافة المؤسسات والهيئات الاجتماعية الأخرى السائدة في المجتمع والذي يمكن إستنتاجه من ماضي هذه الأسر المغربية وما آل إليه وضعها الحالي ، وما تبقى من ماضيها الوثيق الصلة بموضوع دراستنا أنه كان لإنتماء رب أسرة لزاوية أو طريقة

صوفية أثر كبير في تشرب أفراد اسرته لمبادىء وقواعد التصوف من البداية بصورة إعتيادية كنمط سلوكي من أنماط التنشئة الإجتماعية الأفراد المجتمع، وبدلك يكتسبها الفرد تلقائياً دون دراية بحقيقتها وهذا ما عبر عنه الغيزالي في كتابه "ميزال العمل "حين قال " إن الفضيلة يمكن أن تكتسب بالإعتياد والتعليم، فالإعتياد يتضمن حال الصبي الذي يعوده ابواه على شيء بلا دراية منه بحقيقة ذلك الشيء وهو قد يكون غير مصحوب بعلم "(١٨) وبملاحظة تبين إنتشار كثير من كلمات وأدعية المتصوفة على ألسنة غالبية أفراد الشعب المغربي وحاصة المتدينين منهم، وهي متداولة بصورة تلقائية مما يدل على أنها أقرب في وجودها للعادة لتوارثها جيلاً عن جيل حتى بقيت كتراث ثقافي دون النظر إلى حقيقتها أو جوهرها، وأخذت شكل ألفاظ للتعبير عن آداب الطعام والضيافة والحديث ... وهكذا .

فالسلوك الصوفى إن صح القول لا تزال أشكاله ورسومه موجودة فى أبسط صوره بين الشعب المغربى وإن كان يفتقد هدفه السامى وهو الوصول إلى معرفة الله سبحانه . ومن هذه الأشكال والرسوم نذكر مثلاً حرص المتدينين من أفراد الشعب - وخاصة أهل فاس - على حمل السبحة أو وضعها فى البيت أو السيارة كتعبير عن إرتباطهم بإحدى الطرق الصوفية أو الزوايا ، وحسرص كثير من المشايخ على الصلاة والسلام على الرسول صلى الله عليه وسلم بصيغة صلاة الفاتح\*\* ثلاث مرات جهراً عقب صلاة الجماعة فى المسجد ، وكذلك كثرة تداول كلمة " يالطيف " على ألسنة أفراد المجتمع للتعبير عن الشيء المؤلم ، والمعروف أنها جزء أساسى وهام من ورد الشاذلية ، وكثرة تداول الدعاء بعبارة " الله يسامح الله يسامح " عند التحاوز والعفو ، وخاصة إن كان المخطىء صغيراً فى السن . وفى حالة دعوة أحد الأفراد لتناول الطعام يقول المحطىء صغيراً فى السن . وفى حالة دعوة أحد الأفراد لتناول الطعام يقول المحطىء شغيراً فى السن . وفى حالة دعوة أحد الأفراد لتناول الطعام عدا الشكر بقول المدعوور " الله يخلف " والأمهات " يهس " أطفالهى عند النوم الشكر بقول المدعوور " الله يخلف " والأمهات " يهس " أطفالهى عند النوم المدعور الله الله مولانا والإنشاد عدح الرسون صنى لله عليه و سله و كله أدعية وأذكار يرددها كثير من أفراد المجتمع المغربي دون دراية منهم بحقيقتها أدعية وأذكار يرددها كثير من أفراد المجتمع المغربي دون دراية منهم بحقيقتها

فالشعب المغربي - كما دكرنا - مولع بحب الرسول صلى الله عليه وسنم وآل بيته ، ومن ثم يكثر الصلاة والسلام عليه ، والإنشاد والمدائح النبوية تمثل القاسم المشترك في كافة المناسبات سواء كانت أفراحاً أو عيرها مما جعل كل هده الأقوال والأفعال بصورها العامة تمشل أنماطاً من عادات وتقاليد الشعب المغربي ، بل تمثل نمط السلوك الإعتبادى ، ومن ثم فهى صورة من صور التربية والتنشئة الإجتماعية اكثر من كونها صورة من التنشئة الدينية الصوفية التي إختفت بإختفاء حوهر التصوف في المجتمع المغربي وما من شك أن هذه الأقوال والأفعال هي بقايا التصوف المتوارثة ، فهى تجرى على الألسنة المختلفة المتدين منها وغير المتدين ، ومن ثم أصبحت سمة مميزة للشعب المغربي حتى بعد فترة الإستعمار الفرنسي التي عمل المستعمرون حلالها على القضاء على الشيوخ والزوايا ، والقضاء على الفكر الديني وحاصة الصوفي ، كما عملوا على إحلال اللغة الفرنسية محل اللغة العربية مما أدى إلى إستعمار الشعب المغربي ليس سياسياً فحسب ، وإنما فكرياً وثقافياً وهو الإستعمار الأخطر والأقوى ، وكانت النتيجة بعد التحرر وجلاء الإستعمار الإستقلال السياسي دون وكانت النتيجة بعد التحرر وجلاء الإستعمار كان سببا في تشويه صورة الإستقلال الفكرى والثقافي ، كما أن الإستعمار كان سببا في تشويه صورة المشايخ والزوايا لتعاون قلة من المشايخ معه لمآرب ومصالح شخصية ، الأمر الذي وصمهم بالخيانة للشعب والوطن وانعكس أثره على المشايخ والزوايا بصفة عامة ومراترتب على ذلك من نفور الشعب وبعده عن التصوف .

وهذا ما عاني منه مريدو السنوسية في برقة حيث دمر الإيطاليون أكثر الزوايا وقتلوا عدداً كبيراً من القادة وحاولوا استخدام التنظيم السياسي الذي نظمته الطريقة وادعوا إحترامهم للدين وتعاونهم مع المسلمين في بناء المساجد وحاولوا كسب المشايخ لاستغلالهم في خدمتهم وتحقيق أغراضهم حتى خضع الشيخ للقوانين الإيطالية مما كان له أكبر الأثر في ضعف مكانة الزوايا وسقوطها من أعين البدو ولافتقادها للقوة التي تميزت بها . مما يؤكد أن هذا مخططاً إستعمارياً يقضي على دور الزوايا والطرق الصوفية في هذه المحتمعات وأثرها على الشعب (١٩٥) .

وبعد أحداث ووقائع الاستعمار وما خلفه من أفكار ومبادىء غريبة خرج التصوف من نطاق التنشئة الاجتماعية وأظهرت الدراسة الميدانية خروجه أيضا من نطاق التنشئة الثقافية التي هي اكتساب وتعلم مهارات ومبادىء وقيم حديدة ليس في مرحلة الطفولة بل في مختلف المراحل التالية لهذه المرحلة . فالتنشئة الثقافية تتم عن طريق هيئة أو مؤسسة تنادى بقيم ومعايير واتجاهات

يعتقد في حدواها وأهميتها للفرد والمحتمع . وما نتج عن الاستعمار من تغيرات فكرية وثقافية واجتماعية حعل التصوف بمبادئه التي كان عليها لا يمثل اتجاهات وقيم المحتمع وبذلك حرج التصوف من نطاق التنشئة الثقافية والاجتماعية معاً .

٥ – إفتقاد الطريقة الكتانية بالمجتمع المغربي لوجود قواعد وقوانين وآداب محددة لمريدي الطريقة والالتزام بها والحفاظ عليها يمكن لهم الترقي في مقامات الطريق لبلوغ الغاية منه ، ومما يؤكد إفتقاد الطريقة الكتانية للبناء التنظيمي عدم وضوح هدف الطريقة ومبادئها والوسائل المنهجية للسير في الطريق في أذهان خلفائها ومريديها على السواء .

رإن كان همذا لا ينفى وجود الهيكل الصورى للطريقة الممثل فى دور الشيخ ودور الخليفة أو المقدم ودور المقدمة المسئولة عن المرأة فى الطريق ، إلا أن هذه الأدوار ليس لها أى جانب تنفيذى أدائى ، سواء فى الإرشاد أو التعليم أو التنظيم أو أقامة الذكر والإنشاء .

وبذلك إندثرت وظيفة الشيخ والخليفة أو المقدم والمقدمة - في المحتمع المغربي - في مجال التصوف والطرق الصوفية إلا أن الدراسة أظهرت إتجاه بعض مشايخ الصوفية القادرون من حيث العلم والسن إلى تغيير أدوارهم فالبعض قام بتجويد وتلاوة القرآن الكريم لمن يرغب ذلك ويسعى إليه ، والبعض الآخر بتحفيظ المدافح النبوية للمنشدين ذوى الأصوات الجميلة . وبذلك فحالات المتصوفة التي كتب لها البقاء هي التي تغير فيها دور الصوفي بقيامه بوظيفة ما ، وإن كانت مختلفة عن وظيفته التي يؤديها للتصوف والطريق . وهذا يتفق مع رأى مالينوسكي في رفضه لفكرة المخلفات أو الرواسب الثقافية ابصفة رأى مالينوسكي في رفضه لفكرة المخلفات أو الرواسب الثقافية بصفة عامة (۱۷) فالذي ساعد على إستمرارية وجود المشايخ الصوفية حتى الآن على عامة (۱۷) فالذي ساعد على إستمرارية وجود المشايخ الصوفية حتى الآن على دينية عامة ساعدت على المساهمة في الحياة الإجتماعية ككل .

أما المساحد فعلى سبيل المثال في مدينة فاس بعضها مغلق تماماً ، والبعض يفتح للصلاة في مواعيدها ، وتوجد قليل من المساحد ما زالت محتفظة ببعض الظواهر التي تنبيء عن المحلفات الثقافية التي تلقى الضوء على بعض مظاهر من تاريخ الإنسان المغربي ووعيه الديني ، ونذكر من هذه الظواهر ظاهرة ختم القرآن الكريم

بناء على رغبة المحسنين وأهل الخير بمحتلف النيات فبعضهم بنية الشفاء وبعضهم بنية النجاح أو الإنجاب أو الكسب أو التبرك وغيرها ، ويتم ذلك باتفاق الراغب في حتم القرآن مع شيخ المسجد على أن يخصص لهذا الغرض عدداً من المقرئين لختم القرآن في خلال أيام محددة مقابل قدر من المال ، وفي الغالب يكون موعد القراءة بين صلاة المغرب وصلاة العشاء أو بعد صلاة الفجر . وأظهرت الدراسة ميل هذه الظاهرة للإنقراض بتغير المحتمع وافتقاد الوعي الديني ، إلا أن هذا لا يؤثر على ظاهرة بناء المساجد التي يشيدها المتبرعون من أهل الخير ، والملاحظ أن هذه الظاهرة في إزدياد مستمر في بعض مدن المغرب .

والنظام المتبع عند بناء المساجد في المجتمع المغربي أن يلحق بمبنى المسجد حوانيت يتم تأجيرها ويخصص ريعها لتغطية مصاريف المسجد والعاملين فيه ، وتقوم وزارة الأوقاف بتنظيم هذه العملية والإشراف على المسجد في النواحي المالية والإدارية .

٦ - انتشار الفكر الديني السياسي ومحاولة إحلاله محل الفكر الصوفي .

٧ - تعاون بعض المشايخ مع الاستعمار ومحاولة المنتمين إلى هذا الفكر الصاق كثير مِن الاتهامات والنقائص بالتصوف والقضاء على الدعامات الأساسية التي بدونها لا تقوم له قائمة كما سيأتي توضيحة فيما بعد .

٨ - ومن بين الأسباب التي وراء انحسار الفكر الصوفى في المحتمع المغربي مفهوم التصوف الذي بلورته البيئة والظروف ( الأيكولوجية ) . فقد حاءت معظم تعريفات من تناولهم البحث على أن التصوف مداره الزهد .

والملاحظ أن هذه كانت سمة مميزة لدى الغالبية فى المحتمع المغربي عند حديثهم عن التصوف سواء كانوا منتمين للطريق الصوفى أم محبين فقط ، باستثناء أقلية تبينت وجود فرق بين المفهومين عن التصوف بأنه يفوق الزهد . كما ذكرنا فى مفهوم التصوف فى محتمعى الدراسة . وقد يرجع ذلك للثبات والجمود الذى عاشه المحتمع المغربي لفترة طويلة بعيداً عن العلم والفكر ، حتى كان اعتمادهم فى المتوارث من الثقافة على الحفظ والاستظهار لا الفهم والادراك ، حتى أصبحت القيم والأخلاق والمعنويات عموما مجهولة لديهم . ولعل هذا مما أدى إلى افتقادهم ملكة تحليل المفاهيم والأحداث من حيث معناها وجعلتهم أكثر تعلقا بالشكل والظاهر (٢١) ، ولا غرابة إذن فى توصيف ، وجعلتهم أكثر تعلقا بالشكل والظاهر (٢١) ، ولا غرابة إذن فى توصيف

المغاربة للتصوف بأنه الزهد ، ركونا إلى أحد أهم مظاهر رجاله ، وعلامة على افتقاد القدرة على فهم حقيقته وأبعاده الروحية .

ولاحظنا الخلط كثيراً بين مفهومى التصوف والزهد من ناحية وبين الزهد والرهبانية من ناحية أخرى ، والأكثر من ذلك أن عكس البعض بين المفهومين فتحدث مثلاً عن الزهد بمفهوم التصوف والعكس بالعكس . وكان هذا أكثر انتشاراً في كتابات المستشرقين ، فقد ذكر ماكس فيبر ، على سبيل المثال ، أن الطريق للنحاة لا يقتصر فقط على السلوك الإيجابي الممثل في تنفيذ إرادة الله وشرعه وإنما هناك حالة أخرى لا تقل أهمية وهي تتمثل في الحالة الذاتية المعتمدة على التأمل حتى الوصول للإشراقات الصوفية وهذه تنحصر في قلة ممن هم من ذوى إستعدادات دينية خاصة يُطلب منهم ترك ونبذ كل الاهتمامات الدنيوية وفي هذه الحالة يتم للعبد الوصول إلى الفناء عن العنصر الإنساني . وكذلك فرق ماكس فيبر بين الزهد من حيث كونه "رفض الدنيا" وتركيز اهتمام الفرد بعالمه مع الاتصال بالمجتمع في نطاق ضيق . أما التصوف فهو " ترك ونبذ " أدني نشاط دنيوى خارج أو داخلي فهو يعيش في الدنيا ولكنه ضدها دون إستسلام لمغرياتها(٢٢).

وأضاف ماكس فيبر بعد ذكر هذه التفرقة أنها في الحقيقة ليست تفرقة نهائية حيث أنه يرى فيهما تداخلاً كبيراً يقف بينه وضع يده على حقيقتهما المانعة . ولا شك في وجود هذا التداخل واضحاً ، بل الأكثر من ذلك نرى أنه عكس من حيث التمييز بين المفهومين فتحدث عن التصوف بمفهوم الزهد والعكس بالعكس .

والذى نريد أن نوضحه هنا ، أن الزاهد قد يكون فى موقف الرفض للحياة الدنيا ومتعها موجها إرادته للآخرة . وإن كان من الجائز عند الطبقة العليا من الزهاد التمتع بثمرات الحياة ولكن بشرط عدم طلبها أو الاهتمام والانشغال بها . أما الصوفى فهو صاحب " نظرة خاصة للحياة الدنيا " يعيش الحياة تماما كغيره إلا أن نظرته للأمور الدنيوية تختلف عن غيره احتلافاً حوهرياً مداره صدق التوجه إلى الله فى كل أفعاله وأقواله : فهدفه الله على الدوام ، يعمل من أجله ويأكل من أجله ويعيش من أجله ، وما إلى ذلك ، ويقوم بجميع مهامه الدنيوية ليس لإشباع حاجاته الذاتية بل يؤديها من منطلق عبوديته لله .

فليس في التحقق بالغايات الصوفية - على الأقبل عند الشاذلية - تعارض مع التنعم بمتع الدنيا والأخذ منها بنصيب كبير أو قليل حسب عطاء الله ورزقه المقدّر .

وهذا الاحتلاف الجوهرى في المنطلق الأساسى للحياة قد انعكس في المفاهيم عن الفقر والغنى والحرية والعبودية وغيرها من المبادىء والقيم، وكذلك بلا حدال في السلوك الاحتماعي وحاصة من حيث المشاركة التامة في الأعمال وسائر نشاطات المجتمع غير المحرمة شرعاً.

والفرق الجوهرى بين المفهومين أن الزاهد يقف عند حد التغلب على الشهوات والرغبات الدنيوية من منطق قول الرسول صلى الله عليه وسلم "حب الدنيا رأس كل خطيئة ". أما الصوفى فيعتبر الزهد مرحلة في طريقه للوصول لما هو أسمى وأفضل وهو المعرفة .

ويرى المتصوفة في المحتمع المغربي أن هذا الزمن الذي يعيشون فيه ، وهذه الظروف التي طبعت التصوف بالطابع الفردي المنغلق الذي يميل إلى السرية والخفاء ، كليهما يعني الزمن ليس زمن تصوف وأن التصوف عليه الآن أن ينكمش ليعطي الفرصة لأمور أكثر أهمية . ونرى أن هذا أمر طبيعي فالمحتمع المغربي ليس في حاجة إلى التصوف بقدر حاجته للإسلام ومبادئه الأساسية ، إلا أن هذه الظروف جعلت المشايخ يرجعون سبب إنحسار الفكر الصوفي وغروب الطرق الصوفية إلى عدم وجود مريدين لديهم الإستعداد والإرادة القوية للسير في الطريق ، وحاصة بالمفهوم المعروف لدى المحتمع المغربي ، مما جعل الكثير من الصوفية يقولون كما ذكرنا أن هذا الوقت ليس وقت التصوف .

وكذلك عند طرح نفس السؤال على المجبين لمعرفة سبب بعدهم عن الطرق وانحسار الفكر الصوفى فى المجتمع المغربي أرجعوا ذلك إلى عدم وحود مشايخ صوفية تتوفر فيهم مقومات المشيخة من وراثة البركة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والاستقامة والتقوى بأعلى درجاتها والكرامات التى تعتبر من علامات التقوى والصلاح وغيرها من الأسس الضرورية للمشيخة .

وإننا في هذا الشأن مع قول سيدى أحمد البدوى رضى الله عنه عن الولى الكامل: " فيضكم في ازدياد ... ، وجودكم في توالى " فالولى الكامل لابد أن يظهر وارثه ولو بعد حين ، وقد يكون أكمل منه في العلم والمعرفة بالله تعالى كرامة لذلك الولى ، لأن مدد الله تعالى وفيضه في زيادة (٧٣) .

لذلك فالواضح أن " المحبين " في محاولتهم للتعرف على أسباب انحسار الفكر الصوفي وغروب الطرق لا ينظرون إلى أنفسهم لمعرفة الأسباب التي وراء صعوبة

الانخراط في الطريق الصوفى ، والصفات المفتقدة فيهم كدعائم أساسية لهذا الطريق ، إذ وجهوا نظرهم صوب المشايخ والظروف التي اعترتهم ، وتعميم خطأ شيخ أو أكثر في التعاون مع الاستعمار على كافة المشايخ الموجودين أو الذين سيوجدون في المستقبل . وإن كنا لسنا بصدد تقييم إجابات المشايخ والمحبين فإن هذا لا يمنعنا من الإتفاق في الرأى مع إجابات المشايخ لأنها أقرب إلى الواقع في الحقيقة إستناداً إلى كرم الله وفيضه بعباده فقد شاء سبحانه وتعالى أن يترك في كل بقعة على أرضه حتى المصاب فيها بالفجور والفسوق ولياً أو رجلا صالحاً كحليفة لله عز وجل دوره الحماية والحفظ والبركة .

والحقيقة أن المفتقد هو المريد الصادق وليس الشيخ ، فوجود المريد الصادق يشير لوجود الشيخ سواء كان شيخاً موجوداً بالفعل دنيوياً ، أو شيخاً يراه المريد في الرؤية ، أو شيخاً يسمع عنه دون لقائم أو يتولاه الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا يتم وفقاً لما ذكره كثير من المشايخ " من لم يجد شيخا مربياً فليكثر من الصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يصير عجالسهم يقظة ويصحبونه مثل الصحابة ويسألونه عن أمور دينهم ... إلخ(٢٤).

وقال كثير من المتصوفة أن صدق المريد وترقيه في الطريق قد يكون من أسباب ترقى الشيخ . فالمعروف والمألوف في الطريق أن يرقى الشيخ المريد غير أن هذا لا يمنع أن يكون المريد سببا في ترقى شيخه ، وذلك يحدث في بعض الحالات النادرة التي يظهر فيها بوضوح صدق توجه المريد وعلو همته وانشغاله الدائم با لله .

ويؤكد رأينا هذا افتقاد المحتمع المغربي للمريد الصادق على الرغم من وجود مشايخ حقيقيين تم اللقاء بهم والتحدث معهم ومعايشة بعضهم والتغلغل في حياتهم .

وبالإضافة إلى ما تقدم ذكره أجمع بعض المشايخ وبعض المحبين عند محاولة معرفة الأسباب الحقيقية وراء انحسار الفكر الصوفى على أن المحتمع المغربي بظروفه وتأثره بالثقافة الغربية وخاصة لقربه من أسبانيا وأوروبا ابتعد عن الأفكار الدينية التي قد يعتبرها البعض أفكاراً تقليدية قديمة متحلفة ليس وقتها الآن. وكذلك النظرة للمشايخ وقلة عددهم في ظل ظروف المحتمع الحالي جعل هناك إعراض عن الدخول في الطريق الذي عماده الطاعة والتسليم للشيخ.

ودليل وجوب اتخاذ الشيخ الحى لكل مريد طالب لحضرة الله - عدا حالات فريدة كما سبق وذكرنا - قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ﴾ والمعية تقتضى المصاحبة بالأشباح والأرواح وقال تعالى : ﴿ واتبع سبيل من أناب إلى ﴾ فأمر تعالى في هذه الآية الولد بمتابعة والد الأرواح ومن متابعة والد الأشباح لأن والد الروح يربى المعنى ووالد الجسم يربى الحس وشتان بين من همه الحس ومن همه المعنى (٥٧) ، والحقيقة التي لا يمكن إنكارها أن وجود التصوف كظاهرة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود الشيخ ، بل الأكثر من ذلك إن وجوب الشيخ للتصوف يجعل وجوده واحباً ، ومن ثم ينطبق عليه القاعدة الفقهية الشهيرة " ما لا يتم الواحب إلا به فهو واحب ".

فوجوب اتخاذ الشيخ في الطريق بالآداب والقواعد المعروفة لدى الصوفية لطبيعة هذه العلاقة (علاقة المريد بالشيخ) حالت بين المحتمع المغربي ووجود الطريق الصوفي . ومن هنا كان للثقافة أثر ملموس على التصوف والطرق الصوفية في محتمعي الدراسة شكلاً وموضوعاً .

#### هوامش ومراجع الفصل الخامس

(١) فاروق أحمد مصطفى المؤتمر العالمي الخامس للتربية الاسلامية ، الجزء الثاني ، المرجع السابق ، ص٣١٣ .

\* وقد امتاز الصوفية عن غيرهم بفهم معنى التربية ، فقد استبعدوا منذ البداية أنها مجرد تلقين لمبادىء وقواعد وتعاليم الديس ، بل أدركوا حقيقة كونهم تكوين للشخص نفسه أو تهذيب الشخصية . وهذا التكوين يشمل الأهتمام بالعباده والذكر والاقتداء بالإمام على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والعناية بتزكية النفس بتطهيرها وتخليها وتحليها وهذا كله يدور حول إصلاح الجانب الروحي وعدم الإكتفاء بالحياة الظاهرة .

- (٢) فاروق أحمد مصطفى ، المرجع السابق ، ص ٣١٨ .
  - (٣) سورة يوسف آية ٥٣ .
- (٤)أبو القاسم القشيرى: الرسالة القشيرية ، الجنزء الأول ، المرجع السابق ، ص ٢٩٤.
- (٥) أبو حام محمد بن محمد الغزالي ك ميزان العمل ، مكتبة ومطبعة محمـد على صبيح وأولاده ، الأزهر ص ٤٦،٤٢ .
- (٦) قاسم بن صلاح الدين الخاني الحلبي : السير والسلوك إلى ملـك الملـوك ، المرجع السابق ، ص ٦٦، ٧٣ ، ٩٣ ، ١١٤ ، ١٢٧ ، ١٢٢ .
- (٧) أخرجه الأمام أحمد بن حنبل ، أنظر الأمام الغزالي فسي أحياء علوم الدين الجزء الأول ، ص ٧١ .
  - (٨) سورة البقرة آيه ٢٨٢.
  - (٩) أنظر الكنز المجلد الرابع ، ص ٦١٦ .
    - (١٠) سورة المائدة آيه ٥ .
    - (١١)سورة الأنعام آيه ٩٠ .
  - (١٢)فاروق أحمد مصطفى المرجع السابق ، ص ٣٣٢ .
  - (١٣) أجمد محمود صبحي : المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .

(14) Qamber, Akhtar:, Op. cit, p. 196.

\*\* هناك خلاف بسين علماء الحديث فيما أذا كان هذا الحديث مرفوعاً الى رسول الله صلى الله علي كرم الله وجه

- (١٥) أنظر السيد حسين نصر : المرجع السابق ، ص ٢١
- (١٦) فاروق أحمد مصطفى : البناء الأَجتماعي للطريقة الشاذلية ، ص ١١٦
  - (١٧) أحمد بن محمد الدردير : تحفة الأحوان في أداب الطريق ، ص ٤ .
    - السهروردي . عوارف المعارف ، ص ٣٦٤
- \*\*\*\* (١٨) رعربانه المندرة العصافرة بالإسكندرية والدلنجات وأريمون (محافظة البحيرة) وطنطا بطنطا .
- (١٩) ابن عطاء الله : لطائف المنن في مناقب الشيخ ابي العباس المرسى ، ص ١٠٣ .
  - (٢٠)حديث صحيح أخرجه الأمام البخارى .
  - (٢١) أنظر ماكيفر وبيدج: المحتمع الجزء الأول، ص ٩٥.
    - (٢٢) حسن الشرقاوى : الحكومة الباطنية ، ص ٢٥٣ .
  - (٢٣) عبد الحميد محمود: تاج الصوفية ابو بكر الشبلي ، ص ٧٣ .
    - (٢٤) سورة المائدة آيه ٤٥.
    - (٢٥) سورة آل عمران آيه ٣١.
- (٢٦) أخرجه الأمام أحمد والطبراني والبيهقي : كنز العمال المجلد التاسع ، ص ٨ .
- (۲۷) أخرجه الأمام البخاري ، فتح الباري شرح البخاري ، حديث رقم
  - ، ۲۵۰۱ ص ۳٤۱، ص ۳۶۱ .
  - (٢٨) عبد الحليم محمود: العارف بالله بشر بن الحارث الحافي ، ص١١٧.
    - (٢٩) عبد الحليم محمود: تاج الصوفية أبو بكر الشلبي ، ص ٥٩ .
- (٣٠) محيى الدين بن عربي : تحفة السفرة إلى حضرة البررة ، تحقيق وتعليق
  - محمد رياض المالح ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، دون سنة النشر ص ٣٧ .
    - (٣١) سورة البقرة آية ١٦٥
    - (۳۲) عبد الحليم محمود أبو يزيد البسطامي ، ص ۹۳
    - (٣٣) عبد الحليم محمود عبد السلام بن مشيش ، ص ٢٠٤
    - (٣٤) أبي حامد الغزابي إحياء عنوم الدين. الجزء الرابع، ص ٢٧
  - (٣٥) طه عبد الباقي سرور ﴿ رَبِّعةالعدوية والحياة الروحية في الإسلام، ص ١١٦
    - (٣٦) محيى الدين بن العربي لحب والمحبة الإلهية . ص ٢٦
      - (۳۷) طه عبد الباقي سرور ص ۱۳۷ ۱۳۷

(۳۸) طه عبد الباقی سرور ص ۲٤٠

(٣٩) إبراهيم حلمي القادري مدارج الحقيقة في الرابطة عند أهل انطريقة ، ص ٢٠ .

(٤٠) نفس المرجع السابق ص ٣٠

(41) Trimingham, Spencer, J., 1971: Op. Cit., p. 10. \*\*\*\* أصل المدد من الله عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم لذا يمكن في بعض حالات الإجتباء ( الخاصة ) حدوث المدد من منبعه الأصلى دون وصوله عن طريق سلسلة من مشايخ القوم وهذا ما أوضحه كبار مشايخ الميدانية .

\*\*\*\*\*\* بعض المريدين تعرفواعلى أسرار الياقوتة ودورها في الشفاء عن طريق الرؤيا حتى أصبحت أساسا لديهم يقرأ في حالة المرض .

\*\*\*\*\*\* ذكر أحد الخلفاء أن للرؤى التي يراها المريدين لأنفسهم وكذلك التي يراها الشيخ لهم دور كبير في التعرف على أحوالهم في الطريق وبالتالي إرشادهم للمراحل المقبلة . بل كثيراً ما يتم إعطاء أحزاب للمريدين للإلتزام بقراءتها عن طريق الرؤيا .

\*\*\*\*\*\*\*\* من أمثال مصطلحاتهم الظاهرية: " نعم يا سيدى " أو استخدام كلمة " الله " في كثير من المواقف كاستئذان قبل الدخول أو وإيقاظ النائم أو محاولة دفع الخطر بذكر " الله " ، كما تستخدم عند التنبيه عن شئ لعدم ذكره .

. ١٧٩ ، فوزية دياب : القيم والعادات الاجتماعية ، المرجع السابق ، ص ١٧٩ (٤٢) (43) Trmingham, Spencer, J : . 1971, Op . Cit, p . 22 .

(٤٤) فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ، ص ٣١٨ ، ٣١٩ .

(٥٥) أخرجه البخاري ومسلم وابوداود والإمام احمد . الفتح الكبير ، المرجع السابق ، حزء ١ ،ص ٥٠٦ .

(٤٦) عبد الوهاب الشعراني: الأنوار في صحبة الأخيار، تحقيق عبد الرحمـن عمـيرة وطلعت غنام، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، حديث قدسي. (٤٧) نفس المرجع السابق، ص٢٩٠.

(٤٨) محمد على الهاشمى: "القيم الكبرى التي يقوم عليها المحتمع الاسلامى والحضارة الاسلامية: منظمة الندوة العالمية للشباب الاسلامي ": الاسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، دار المعرفة الجامعية ،الاسكندرية ١٩٨٣، ص ٥٨.

(٤٩) مصطفى الخشاب: دراسة المحتمع، المرجع السابق، ص ٢٤٦.

- (٥٠) عبد "له هاب الشعر ني المرجع السابق، ص٧١، ٧٢.
- (٥١) الحديثال أخرجهما الإمام أحمد والترمذي وابسن ماجه وابو داود، بسبع صيع مختلفة . الفتح الكبير ، المرجع السابق ، الجحلد الثاني ، ص ٣٩
- (۵۲) أخرجه الامام أحمد ومسلم وأبو داود والترمدي عن أبسي هريرة الفتح الكبير ، المرجع السابق ، المجلد الثالث ، ص ۲۹۸
  - (٥٣) انظر : محمد هشام عبد الرحمن شكرى سلطان ، المرجع السابق ، ص ٧٤٤ .
- (٥٤) عبد الحليم محمود: المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي ، الطبعة السابعة ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٣٩٢هـ ١٩٧٢ م ، ص ٢٤١ ، ٢٤٣ .
- (٥٥) عامر النجار : الطرق الصوفية في مصر : نشأتها ونظمها ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ ، ١٤٦ .
- (٥٦) عبد الحليم محمود : أبو مدين الغوث ، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٧٦ .
  - (٥٧) نفس المرجع السابق ص ١٢٥ ، ١٣٢ .
- (58) Vogt . Evone : . " Culture change " , International Encyclopedia of Social sciences ,1972, by David L . Sills (Ed) Vol. 3, Macmillan & Free press, New york PP. 527 : 568, P. 555
- (٥٨) أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعي مدخل لدراسة المحتمع ، الجـزء الاول ، المفهومات ، المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .
  - (٩٩) علال الفاسي : المرجع السابق ص٣٧ .
- (60) Cornell , Vincent J., The Forge and the anvil-Doctrine, Society and the Evolution of the Shadhi liyya, Von Grunebaum Center for Near Easter Studies. p. 55,47,49.
  - (٦١) على فهمي خشيم: المرجع السابق ص ١٥.
  - (٦٢) عبد اُلعزيز بن عبد الله : المرجع السابق ص ١٠٧ .
- (٦٣) فاروق عبد الجواد شويقة : الإنسان .. الإنسان دراسة مستوحاة من القران الكريم ودعوة إلى تكوين علم جديد ، بحث غير منشور ١٩٧٦ .
- (٦٤) عبده بدوى : مع حركة الإسلام في إفريقيا ؛ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . ١٩٧ ص ٥ ، ٦

- (٦٠) عبد العزيز بن عبد الله : المرجع السابق ص ١٠٦ .
- (٦٦) يحيى ابن سليمان: نحن المغاربة مشاكل النمو بين التقليد والتجديد، دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ ١٩٨٥ م.
  - (٦٧) أحمد زروق : قواعد التصوف المرجع السابق .
  - (٦٨) أبي حامد الغزالي : ميزان العمل ، المرجع السابق ، ص٤٤ .
- \*\*\*\*\*\*\* صلاة الفاتح ، اللهم صلى على سيدنا محمد الفاتح لما أغلق والخاتم لما سبق ، ناصر الحق والهادى الى الصراط المستقيم وعلى الهوصحبه وسلم بحق قدره ومقداره العظيم .
- (69) Evans-Pritchard E . E . op . Cit .
  - (۷۰) احمد أبو زيد : المفهومات ، ص ۱۱۰ .
    - (۷۱) یحیی ابن سلیمان: ص ۲۲: ۲۲.
- (72) Weber, Max " asceticism, Mysticism and Salvation Religion" pp 192-203. p. 193
  - (٧٣) محمد حبيب الامغارى الادريسي الحسيني ، ص ٥ .
    - (۷٤) الشيخ عبد الله التليدي ، ص ۱۷۳ .
      - (٧٥) نفس المرجع السابق ، ص ٧ .

# الفصل السادس الموفية والحياة الاجتماعية

#### أولا: الممارسات الصوفية

- العهد
- الذكر
- الاحتفالات

### ثانيا: الآثار الاجتماعية

- أثر التصوف في العمل
- أثر التصوف في الأسرة
  - التصوف والقدوة
- أثر التصوف في الضبط الإحتماعي

## الفصل السادس المصوفية والحياة الاجتماعية

#### أولاً: الممارسات الصوفية

لاشك أن الممارسة الصوفية تعد من أهم العوامل التي ساعدت على بقاء التصوف واستمراريته . فالدين يبعث القوى في الانسان وينظم سلوكه عن طريق الممارسات والأفعال التي يكررها على الدوام والتي هي بدورها بمثابة الحافظ هذا الدين من الاختفاء أوالزوال . وعلى ذلك فالممارسات تقوى باطن المتدين أو المتصوف وظاهر سلوكه وتجعل الفكرة الدينية حقيقة قابلة للنمو وللتأثر والتأثير في البيئة التي يعيش فيها . وهي إذ تنبع من الإعتقاد الديني فهي أيضا مؤثرة فيه ومتأثرة به من الناحية الأحرى .

وقد أهتم المتصوفة بصفة حاصة بالممارسات أو الشعائر لما لها من أهمية في ترقى المريد والوصول به لأسمى مقامات النفس. والشعائر - كما سبق - هي التعبير الرمزى عن المشاعر والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه ، كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط حيث أنها تحدد طبيعة علاقاتهم بالآخرين وبالعالم المحيط بهم . بل وتحدد أيضا علاقاتهم بالقوى الطبيعية أو ما فوق الطبيعة .

ولما كان الأجدر عند دراسة الشعائر كما ذكر أحمد أبو زيد الأخذ في الاعتبار وجهة نظر الناس أنفسهم عن الشعائر التي يمارسونها ومعناها الاجتماعي عندهم لا أن نكتفي بتقديم تفسيراتنا عن تلك الشعائر مثلما فعل علماء القرن التاسع عشر ، إلا أن هذا لا يعني أن يقف الباحث موقفا سلبيا من تلك الشعائر أو أن يكتفي بمحرد تسجيل ما يلاحظ في تلك المجتمعات ، ولكن أن نهتم في المحل الأول بالتفسيرات والتعليمات التي يقدمها أفراد المجتمع لسلوكهم الشعائري على العموم بغرض فهم معناها عندهم قبل تقديم تفسيراتنا التي تتأثر بغير شك بمفهوماتنا وتصوراتنا المستمدة من واقع الحياة الشعائرية التي توجد في المجتمع الذي نعيش فيه أللك آثرنا أن نعرف رأى المريدين في هذه الشعائر ومدى أهميتها لهم في الطريق الصوفي ومعناه الاجتماعي بالمسبة لهم .

أولى هذه الممارسات الصوفية

يعتبرالعهد الصوفي بين الشيخ المريد معاهدة يلتزم بمقتضاها المريد بفعل المأموريات (العبادات) وترك المعاصى ، وطاعة الشيخ واتباع طريقته ، والالتزام بقواعد وآداب الطريق ، والمداومة على الورد المكلف به والمشاركة في شعائر وطقوس الطريقة . والحقيقة الراسخة عند الصوفية أن هذا العهد يمثل رمزا للمعاهدة بين الله سبحانه والمريد ، لأن يد الشيخ في المصافحة أثناء العهد هي رمز لبيعة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي قال فيها سبحانه وتعالى و إن الذين يبايعون الله عليه وسلم التي قال فيها سبحانه وتعالى الله الذين يبايعون الله المسايخ عدم التسرع في إعطاء العهود للمريدين يتحلل منه، لذلك يتوخى المشايخ عدم التسرع في إعطاء العهود للمريدين ليتأكدوا من عزمهم وصدقهم وإخلاصهم ومدى حديتهم في الطريق وطاعتهم للشيخ الذي يعلوه ، وهكذا . ويتم الاتصال نفسه مجرد وصلة دنيوية بين المريد والشيخ الذي يعلوه ، وهكذا . ويتم الاتصال بإذن الله بباقي المشايخ في السلسلة واحد بعد الآخر حتى يمكن الاتصال بالمؤسس الأول للطريقة نفسها (أبي الحسن الشاذلي) . لذلك -كما أوضحت الدراسة - سواء أخذ المريد العهد على يد الشيخ أم خليفته فهو مبشر بإتمام الوصلة بينه وبين مشايخ الطريق ومؤسسيه الأوائل .

ولما كان المتصوف منهجا شخصيا وطريقا ليس من اليسير أن يسلكه إلا أصحاب الارادة القوية في مجاهدة النفس ، لذلك كان التروى ضرورة ليتأكد الشيخ من أن طالب العهد من ذوى الهمة والاستعداد الذاتي للسير في الطريق : ففي البداية يعطى طالب العهد الورد الأساسي\* ، وله بذلك أن يشارك في حضور حلقات العلم والذكر . وبعد فترة من الزمن تكفي لأن يتأكد الشيخ من التزام الطالب بالورد ، والمواظبة على تأدية العبادات والحرص على حضور حلقات العلم والذكر وحسن المعاملة مع الأخوان ، وإتباع قواعد وآداب الطريق ، وكذلك أنه لم يسبق له الحصول على عهد من شيخ طريقة آخر ، يقر الشيخ إعطاء العهد للمريد . الا ان الدراسات أظهرت وجود بعض المريدين في الطريقة العقادية الشاذلية سبق لهم في طرق صوفية أخرى كالحامدية الشاذلية والرفاعية وبذلك اتضح بالدراسة إفتقاد هذا الشرط كقاعدة من قواعد إعطاء العهد للمريد .

ونظام إعطاء العهد - كما ذكر مشايخ وحلفاء الطريقة - يتلحص في الآتي : يؤدى المريد وهو طاهر البدن والملابس - صلاة التوبة وهي ركعتان بنية التوبة ، ثم يجلس أمام الشيخ كجلسة الصلاة ويقوم الشيخ بتلقينه التوبة ثم يقول له : العهد أن تترك المعاصي وتفعل الطاعات ما أستطعت حتى لا يبراك الله حيث نهاك وألا يفتقدك حيث أمرك ، وأن تلتزم بواجبات الدعوة والطريق ، ويضع يده مصافحا ويقرأ آية المبايعة (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله ... الخ (٣) .

ثم يستطرد قائلا "هذا عهد الله على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم رطريقنا إليه تعالى لامغيرين ولا مبدلين ، العهد عهد الله واليد يد الله ، وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ، وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا ونحن جميعا على بركة الله عز وجل فيما وفق إليه شيخنا ومولانا ، السيد ... عن مولانا السيد ... في طريقته الشرعية مسندة الى القطب الأكبر سيدى شيخ الطريق (الشاذلي) بسنده عن سيدنا ومولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المولى الواحد الأحد سبحانه وتعالى " ثم يلقن الشيخ المريد أسم الجلالة (الله) في اذنه ثلاث مرات " ويرددها المريد عليه ثلاثا . ثم يأمره الشيخ باتباع القواعد والتعاليم ومكارم الأحلاق والمشاركة في مجالس الذكر وملازمته للورد . وبعد أن يبدى المريد قبوله وإمتاله يشهد الشيخ الله وملائكته ورسله والحاضرين على ذلك ويدعو له بالخير والبركة . وفي بعض الطرق يلبس الشيخ المريد الخرقة ويقرأ عليها الفاتحة تبركا(٤) . وإن كان هذا الأمر افتقد الآن في غالبية الطرق وحاصة العقادية الشاذلية .

ومن أسلوب تلقين العهد وصيغته يتبين أنه التزام وبيعة بين الشيخ والمريديين ومشايخ الطريق المؤسسين له .

ولايصح للمريد أن يأخذ عهدا على شيخ من مشايخ الطرق الصوفية بعد أحذه لهذا العهد . ومن ثم لا يجوز أن ينتمى الا لطريقة واحدة ، ولكن يصح ما يعرف لدى الصوفية بتجديد العهد ، وهذا فلا الأغلب يكون جماعيا . وهذا النمط من العهد كثير الحدوث لدى مريدى الطريقة في الأقاليم المختلفة الذين أخذوا العهد على يد الخلفاء فيتم لهم تجديده على يد شيخ الطريقة الأساسى في حالة زيارة الشيخ لهم بهدف مباشرة الزوايا وبعث الهمة وتجديد النشاط فيها . ويتم ذلك بأن يمد أقرب المريدين الى الشيخ ايديهم اليمنى ويضع الشيخ يده فوقها ثم يضع باقى الحاضرين أيديهم اليمنى على أكتاف الذين أمامهم فوقها ثم يضع باقى الحاضرين أيديهم اليمنى على أكتاف الذين أمامهم

ويرددون العهد جماعة وتتم المصافحة مع عبارات الحمد والشكر الله والعهد الجماعي كما ذكر المريدون له وظيفة هامة في تماسك الجماعة والشعور بالولاء وشدة الارتباط بين الأفراد (٥٠).

والعهد في الصوفية له أهمية كبيرة لأنه يعتبر الرباط المقدس الذي يربط المريد بشيخه وبشيخ شيخه وهكذا حتى ينتهى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد شبه المشايخ هذه الرابطة التي لاتنفصم بحلقات السلسلة من حيث تماسكها وقوتها ومتانتها ، وقوتها مستمدة من التحام حلقاتها . كما شبه المشايخ الورد بالتلقى من الشيخ مشل تيار الكهرباء في المصباح ما لم يتصل بالمصدر الأصلى فلن يضيء أبدا مهما غلا ثمنه وبلغ شكله غاية في الجمال ومن ثم يبين في جلاء أهمية العهد والورد في الطريق الصوفي .

ويوجد لدى الطريقة العقادية الشاذلية عهد آحر غير عهد المريد إتباعه والعهذ الجماعي ويسمى عهد البركة ، وهذا العهد لاتحكمه أية قيود ولا يترتب عليه التزامات ، ويجوز للمريد أن يطلبه مرات عديدة من شيخ الطريق أو أى شيخ طريق صوفى أخر التماسا للبركة .

والأمر في الطريقة الكتانية بالمغرب مختلف من حيث أن الورد لا يعطى إلا بعد أخذ العهد بعكس الحال في الطريقة العقادية الشاذلية . فيحضر المريد في الطريقة الكتانية دون أي التزام سوى الدخول في الذكر (الحضرة) الى أن يسرى الشيخ فيه الصلاح فإعطاء العهد لا يتوقف على رغبة المريد بل يتوقف على نظرة الشيخ له ثم بعد ذلك يحضر المريد وهو على طهارة للجلوس أمام الشيخ ويتم تشابك يد الشيخ مع يد المريد اليمنى ايضا بدخول الأصابع في بعضها البعض ثم تعلق السبحة الكتانية على اليدين المتشابكتين ويقول الشيخ " بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين ... (الفاتحة) اللهم ياربي بجاه نبيك المصطفى ورسولك المحتبى طهر قلوبنا من كل وصف يباعدنا عن مشاهدتك وعبتك وأمتنا على السنة والجماعة والشوق الى لقاءك ياذا الجلال والإكزام .

ثم يقرأ الشيخ بعد ذلك الصلاة النموذجية \*\* . ثم يقول سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ثم يقبل كل منهما يد الآخر . وعلى المريد أن يحضر سبحة الشيخ أو الخليفة يقسمها له وفقا لأوراد الطريقة ، مما ييسر له القيام بالورد المقرر عليه .

والسبحة في المحتمع المغربي رمز للطريقة اذا لكل طريقة سبحة ذات نظام خاص بها تبعا لتقسيمات الورد الذي يتم أداؤه عليها ، حتى أنه ليعرف من السبحة الطريقة التي ينتمي اليها الشخص ، بل وأوراده في حالة تغيير الطريقة للأوراد على مستويات السالكين .

وأظهرت الدراسة الميدانية في المجتمع المغربي أن الطرق تجمع بين الرجال والنساء . وفيما يتعلق بأحذ العهد فالأمر يختلف من شيخ لآخر : فالبعض يسرى تشابك بد المرأة بيد الشيخ تماما كطريقة أخذ عهد الرجال ، والبعض الآخر يرى عدم مصافحة المرأة إتباعا لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم . الا ان الورد لدى النساء كما سبق وأوضحنا مختلف عنه لدى الرجال .

ورأى فاروق مصطفى أنه يمكن تفسير العهد فى ضوء نظرية فان حينب ويقصد بها الشعائر التى تمارس فى حالة إنتقال الفرد من مرحلة معينة فى حياته الاجتماعية الى مرحلة أخرى كالولادة والحتان والزواج والوفاة . وقد بسين فان جينب أن الانتقال يتم على ثلاث خطوات فى الأولى ينفصل الفرد من الوسط القديم ومن مستواه الاجتماعي ويصاحب ذلك شعائر من نوع معين تعرف بأسم " شعائر الانفصال " ويمر بعدها بفترة يكون أثنائها فى حالة لاينتمى فيها لاى مرحلة اجتماعية ولايعرف له مركز ثابت فى المجتمع كما يخضع خلالها لبعض القيود الشديدة وتعرف هذه الحالة بأسم " المرحلة الهامشة " . ثم تأتى المرحلة الثالثة وفيها يندمج الفرد فى البيئة الجديدة ويدخل فى المستوى الاحتماعي الجديد عن طريق ما يعرف بأسم " شعائر الاندماج "(١).

ونرى أن فاروق مصطفى لم يوضح تطبيقيا المراحل الثلاث لفان حينب على العهد ، والأغلب أنه يقصد من هذا التفسير أن المرحلة التى تسبق العهد هى مرحلة الانفصال وما تصحبها من شعائر ، والمرحلة التى تعقبه هى مرحلة الاندماج وما تصحبها من شعائر وما بينهما هى المرحلة الهاشمية وشعائرها .

وفى ضوء ما تقدم ذكره نرى عدم تطابق نظرية فان جينب تطابقا تاما مع شعائر العهد فى الطريق الصوفى ، حيث أنه من الصعب فصل المراحل الثلاث ، بالاضافة الى أنه قد لا توجد الشعائر الهامشية وينتقل المريد مباشرة من مرحلة الانفصال الى مرحلة الاندماج .

وإن كانت لنظرية فان حينب صلة بالعهد فنرى أن ذلك يقتصر على شعور المريد تجاه الجماعة والطريق الصوفى دون إرتباط بالعهد كحدث فى حياته فالتحربة الصوفية - كما ذكرنا - تجربة فردية ذاتية ، قد يشعر فيها المريد بالاندماج فى أولى مراحلها دون أحذ العهد ، وقد لايشعر مريد آخر بهذا الاندماج بعد أخذه العهد وارتباطه بالجماعة ، والتزامه بكافة تعاليم الطريق من شعائر وطقوس .

ومن ثم فالعهد لايصحبه بالضرورة اندماج كل مريد في الجماعة والطريق الصوفى . وان كنا نرى انطباق هذه النظرية على شعائر الخلوة التي يمارسها قليل من المريدين المحتارين بأمر من مشايخهم . وفيها ينعزل المريد عن المجتمع ويمكن أن نسمى ذلك بمرحلة الانفصال ، أما المرحلة الهامشية فتتمثل في الفرة التي يقضيها في الخلوة سواء كان ذلك بالزاوية أو المسجد أو أى مكان آخر محصص لهذا الغرض ، ويتفرغ المريد حلال مدة الخلوة تفرغا كاملا للعبادة والذكر ويعيش أثناءها على أقل الطعام والشراب . ثم تأتي بعد ذلك مرحلة الاندماج وتبدأ بعودة المريد الى المجتمع والاندماج فيه وممارسة شعائر الجماعة وطقوسها وبذلك يرتقى الى مستوى حديد ويحتل مكانة إحتماعية دينية روحية أسمى مما كان عليه قبل الخلوة . أو يمكن القول بأن مرحلة الانفصال والمرحلة الهامشية يجتمعان في فعل الخلوة . فلسه ، وتكون ما بعد الخلوة هي مرحلة الاندماج .

وفيما يتعلق بشروط التحاق الفرد بالطريق الصوفى تبين ان الطريقة العقادية الشاذلية لم تضع أى شرط سوى الالتزام بالورد والحضور مع الاخوان فى الحضرتين وهى بعد صلاة الفجر وحضرة المساء بعد صلاة المغرب يوميا قدر الاستطاعة .

وإن كان المشايخ والسالكين قد أشار الى أهمية أداء الورد فى جماعة حتى أعتبروه شرطا للانتماء للطريق الصوفى ، فهم بذلك جعلوا حضور الفرد "للحضرتين " مع الاخوان هو التطبيق الفعلى الحقيقى للطريق بآدابيه وقيمه ويرجع مداومة الفرد على الحضرتين يوميا الى وجود الاستعداد الذاتى والارادة القوية للسير فى الطريق وهما أمران لازمان لاغنى عنهما لأى مريد فى الطريق ، وتسمية المريد مشتقة من " من يريد أن يكون عبدا لله "ويتصف بالاردادة القوية التى يستخدمها فى الالتزام بالشرع على أتم صورهو الالتزام بكل ما يساعد المريد على تزكية النفس وإخضاع الجسد لشرع الله ، فالمريد هو المتعامل مع الاوامر فى الاخضاع بالارادة .

وهذا يعتبر تغييرا عما كان عليه شرط الالتحاق بالطريق الصوفى من قبل: إذ وضع كبار المشايخ شرط العلم بالشريعة والتمسك بالكتاب واسلنة والعمل بهما ثم صدق التوجه لله كشرطين أساسين للمبتدىء فى الطريق (٢). ثم أضيف الى ذلك الالتزام بعدم أحد عهد سابق مع طريقة صوفية أحرى . وإن كنا نرى أن الاستعداد والارادة القوية يعتبران مؤهلا قويا للالتزام بالشريعة بمحرد العلم بها سواء قبل الطريق أم بعده ، إذ بهما يتم العمل بالعلم ومن ثم " وراثة علم ما لم يعلم " وبدونهما يقف الفرد عند حد العلم النظرى الذى لايفيد صاحبه (٨) .

#### الذكر \* ( الحضرة )

وردت كلمة الذكر ومشتقاتها في القرآن الكريم بأوجه كثيرة منها :

البيان كما في قوله تعالى ﴿ أَو عَجبتم أَن جاءكُم ذَكْر مَن رَبُكُم عَلَى رَجَلَ مَنكُم لِينَذَرَكُم ولتتقوا ولعلكم ترجمون ﴾(٩) .

والوحى كما في قوله ﴿ والتاليات ذكرا ﴾ (١٠) .

والشرف كما في قوله تعالى ﴿ وانه لذكر لَكُ وَلَقُومُكُ وَسُوفُ تَسْئُلُونَ ﴾ (١١) . والعظة كما في قوله تعالى ﴿ فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون ﴾ (١٢) .

وأما الآيات التي تشير الى معنى الذكر كما هو مقصود هذه الدراسة فمنها في معنى ذكر اللسان ، قوله تعالى ﴿ فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا ، فمن الناس ... ﴾(١٣) .

ومنها أيضا ما يشير الى ذكر القلب مع اللسان ﴿ والذين فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يغفر الذنوب إلا الله ﴿ (١٤) .

والذكر في المفهوم الواسع العام يشمل جميع الأقوال والأفعال والأحوال التي يكون لها تعلق با لله تعالى . ويشمل الذكر لمدى الصوفية التسبيح والتحميد والتهليل "سبحان الله ، الحمد لله ، لا إله إلا الله " وتلاوة آيات القرآن الكريم وترديد أسماء الله الحسني وصفاته ، ودعاء الله، والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولم يحظ نمط من أنماط العبادة بعد أداء الفروض بالعناية الفائقة مثل ما حظى به الذكر من قبل الطرق الصوفية فالذكر لديهم ركن أساسي قوى في طريق

الحق سبحانه وتعالى ، بل هو الأساس فى هذا الطريق ولايصل أحد الى الله إلا بدوام الذكر ، فبداية الطريق تتمثل فى تزكية النفس وتطهير القلب ، وهدف الطريق تحقيق الحب الالهى والوصول الى المعرفة وكل ذلك لايتأتى إلا بدوام الذكر (١٥) فالذكر ضرورة ليس فقط فى بداية الطريق وإنما في جميع مراحله ، وقد أجمع مشايخ الطريق أنه ليس للمريد دواء أسرع فى جلاء قلبه من مداومة الذكر ، إذ أنه ما سلك المريد فى الطريق الصوفى مسلكا أصح وأوضح من الذكر ، كما ذكر عبد الحليم محمود أن المريد لن يترقى إلا بالذكر لأنه الركن الأساسى فى طريق القوم (١٦).

وقسم القشيرى الذكر الى قسمين: ذكر اللسان وذكر القلب فذكر اللسان يصل به العبد الى استدامة ذكر القلب، فاذا كان العبد ذاكرا بلسانه وقلبه فهو الكامل في وصفه في حاله وسلوكه، وقيل عن ذكر القلب أنه سيف المريدين به يقاتلون أعدائهم وبه يدفعون الآفات التي تقصدهم (١٧).

والخبر المنشور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال " اذا مررتم برياض الجنة فارتعوا ، فقيل له وما رياض الجنة ، قال مجالس الذكر (١٨).

فالذكر فضِيلة من أسمى الفضائل والدليل على ذلك:

أولا : النصوص الواردة من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفية في الأمر بالذكر ومنها :

قول الله تعالى ﴿ أَتُلَ مَا أُوحَى إِلَيْكُ مِنِ الْكَتَـَابِ وَأَقَـمَ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر ﴾ (١٩) .

وفى الخبر المتفق على صحته عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن لله ملائكة يطوفون فى الطرق ويتتبعون الذكر فإذا رأوا قوما يذكرون الله تنادوا هلموا الى حاجتكم، فيحفونهم بأجنحتهم الى عنان السماء فيقول الله وهو أعلم ما يقول عبادى ؟ قالوا يحمدونك ويسبحونك ويمجدونك، فيقول وهل رأونى فيقولن لا، فكيف او رأونى ؟ قالوا لو رأوك كانوا أشد تسبيحا وتحميدا وتمجيدا، فيقول ما يسألوننى ؟ قالوا لو رأوها الجنة، فيقول هل رأوها ؟ قالوا : لا ، فيقول وكيف لو رأوها ؟ قالوا لو رأزها لكانوا أشد طلبا لها وعليها اكثر حرصا، قالوا: ويتعوذن من النار، فيقول: وهل رأوها ؟ قالو: لا ، فيقول كانوا أشد منها تعوذا وأشد فرارا،

فيقول أشهدكم أنى قد غفرت لهم . فتقول الملائكة : منهم فلان إنما جاء لحاجة ، فيقول تبارك وتعالى :هم القوم لايشقى بهم جليسهم .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ألا أنبئكم بخير أعمالكم وازكاها عند مليككم ، وأرفعها في درحاتكم وخير لكم من إنفاق الذهب والفضة وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فيضربوا أعناقكم وتضربوا أعناقهم ؟ قالوا : بلى يا رسول الله الله قال : ذكر الله تعالى "(٢٠).

ثانيا: إن الله تبارك وتعالى أمر بالذكسر وأثنى على الذاكسرين وأشترط فيهم الكشرة ولم يشترط ذلك في غيره من سائر الأعسمال فقال سبحانه: الله ذكرا كثيرا الله ذكرا كثيرا الله حروا الله كشيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما الله - ﴿ فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى حنوبكم الله - ﴿ فإذا قضيت الصلاة فأذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم الله كثيرا لعلكم تفلحون الصلاة فأنتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون الله قال ابن عباس رضى الله عنه : لم يفرض الله على عبده فريضة إلا وجعل لها حدا معلوما ثم عدر اهلها في حال عدم الذكر فلم يجعل له حدا ينتهى إليه ، ولم يعذر أحدا في تركه إلا مغلوبا على عقله ، وأمرهم بذكره في الأحوال كلها(٢٠).

ومن خصائص الذكر أنه غير موقوت بوقت ، فما من وقت من الأوقات إلا والعبد مأمور بذكر الله تعالى إما فرضا وإما ندبا والصلاة وإن كانت من أشرف العبادات فقد لاتجوز في بعض الأوقات . والذكر بالقلب مستدام في عموم الحالات وقال الله تعالى ﴿ يأيها الذين آمنوا اذكروا الله كثيرا وسبحوه بكرة وأصيلا ﴾ والخاصية الثانية للذكر هي الحضور في الحضرة وهي تمثل الخاصية الثالثة للذكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى " أنا جليس من ذكرني في نفسه الله تعالى " أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حيث يذكرني ، إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ حير من مله " وقال تعالى فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون ﴾ (٢٢).

ومن ثم أرجع أهل الطريق تسميتهم للذكر باسم الحضرة الى المثول فى حضرة الله سبحانه وتعالى إقتداء بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم . وكذلك ترجع التسمية الى محاولة تخلص المريد أو المتصوف من العالم الدنيوى حتى يتم

له الحضور مع الله عز و علا ولذلك يفضل تسمية هذا الذكر الجماعي بأسم الحضرة حيث كلمة ذكر يمكن أن تطلق على أشياء كثيرة كما رأينا.

والحضرة كما أظهرت الدراسة الميدانية تعد من أهم الممارسات الجماعية لدى الصوفية وأكثرها تأثير في الربط بين أفراد الجماعة وتوثيق علاقة المحبة بينهم - بالاضافة الى دورها الفعال في التأثير على كل فرد على حدة فهى حلاء للقلوب وتصفية للنفوس ضرورة للفرد بنمطيها الفردى والجماعي .

والأمر الذى أجمع عليه كل من تناولهم البحث في مجتمعي الدراسة أهمية الحضرة في الطريق الصوفي بكافة مراحله فهو محور الطريق وأساس فيه تكمن أهميتها العظمي في ارتباطها بأسماء الله الحسني وبكل ما يتصل به من تسبيح وتعظيم إذ أن عظمة الشيء تكمن في إرتباطه بالعظيم ومن هنا عظم كل من تناولهم البحث الحضرة بأنواعها المختلفة .

وتتمثل الواجبات الأساسية للدخول في الحضرة في الطهارة من الحدث الأكبر والطهارة من الحدث الأصغر أما ما عدا ذلك فيلا يوجد شرط لدخول الحضرة بيل يمكن لأى غريب دخولها دون أى قيود فيالحضرة حضرة الله ولايملك أحد فيها شيئا على الاطلاق . ومما يؤكد ذلك إعتياد الطريقة الشاذلية العقادية على إقامة حضرتها في المساجد المختلفة تبعا لمكان السكن والعمل لكل مريد مما يفسح المحال لمشاركة أى فرد خارج الجماعة بالدخول في الحضرة .

كذلك الحال في المحتمع المغربي إذ ليس هناك أي شرط لدحول الحضرة سواء كانت في الزاوية أو الدار وإذا كانت في الدار يظل الباب مفتوحا تماما كباب الزاوية لايغلق أبدا أثناء الحضرة وقبلها . وإن كان هناك إختلاف طفيف في التسمية بيمن المحتمع المصرى والمحتمع المغربي فالحضرة في مصر بمفهومها السابق ذكره تعرف " بالعمارة " أو " الخمرة " في المحتمع المغربي وسوف نعرض بعد قليل نمطا من أنماط " العمارة " في إحدى الطرق بالمغرب .

وتمثلت أوقات الذكر لدى الجماعة المدروسة في مصر ففي قراءة الورد\*\*\*\* صباحا ومساءا وقراءته بعد صلاة الجمعة ، وأستندوا في هذا التوقيت الى الاية الكريمة ﴿ واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشى والابكار ﴾ (٢٤) وقوله تعالى ﴿ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداوة والعشى يريدون وجهه ﴾ (٢٥) وقوله عليه الصلاة والسلام " من صلى الفحر في جماعة تم قعد

بذكر الله حتى تطلع الشمس ثم صلى ركعتين كان له أجر حج وعمرة تامة تامة تامة تامة "٢١). واستند من تناولهم البحث الى هذه الآيات والأحاديث لتمسكهم بحضرتى الصباح والمساء يوميا فى المسجد \*\*\*\*\*\* وفيما يتعلق بحرصهم على الذكر وقراءة الورد بعد صلاة الجمعة يرجع ذلك لاعتبارهم يوم الجمعة بمثابة ختام الاسبوع الذي يفضل ختامه مع ذكر الله (٢٧). ولقول الله تعالى فى سورة الجمعة آية ١٨ ﴿ فَاذَا قضيت الصلاة فأنتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون .

وقبل أن نبداً في وصف الحضرة نود أن نذكر أن ترتيب الذكر فيها له حكمة وكذلك أداء الذكر بما فيه من بطء وسرعة ليس مجرد إيقاع موسيقي بلا هدف كما ذكر بعض المستشرقين وانما له وظائف عقلية ونفسية روحية سوف نشير إليها وكذلك الأعداد التي يتم بها ذكر الكلمات والأسماء والصفات لها أسرار مما يجعل كثيرا من المشايخ يبتعدون عن الحديث عنها الا مع حاصة الخاصة .

تبدأ الحضرة بعد تحية الاخوان بعضهم البعض - بتحية الشاذلية - وهي تشابك الأيدى اليمنى وتقبيل كل أخ ليد أحيه وفي ذلك ذكر البعض أن الأصل في هذا السلام شم كل أخ ليد أحيه ثم بعد ذلك بمرور الوقت تحولت الى تقبيل الأيدى . ويرجع شم الأيدى الى أن لكل شخص رائحة مميزة له تمثل مقامه الروحي وبتكرار السلام يمكن لكل شخص أن يتدرب علىي شم رائحة أحيه . والأصل في هذه الأحاديث النبوية المتعددة التي أشارت الى أن للروح رائحة خاصة إما طيبة وإما نتنة ، وأن العوالم غير المادية تتعرف على الروح من رائحتها ونورانيتها (٢٨) .

وهكذا يمكن التعرف على وجود روحه عند حضورها إليه بدون الجسد . أما عندما تحولت لتقبيل الأيدى فهو عندهم بمثابة تربية النفس على التواضع وقتل الكبر وإذابة الفوارق بين الأحوان وتأكيد الحب والود وتوثيق الرباط الروحى بين الجماعة . وسواء كانت تحية الشاذلية شم الأيدى او تقبيلها فالذى يهمنا هو أنثر بولوجياً أن الطريقة تحرص على توثيق الروابط وتوطيد أواصرها والتغلب على كثير من عيوب النفس وإكتساب كثير من فضائلها عند المصافحة الشاذلية التى تحمل بين طياتها الكثير من معانى ورموز المحبة والتواضع والذل والتماس البركة والخير . فتصافح الطرفين بهذا الشكل ينبغى أن يزول بإتمام ما بينهما من مشاعر حقد وكراهية أو ضيق أو غير ذلك من مثل هذه المشاعر . إذ التصافح من الصفح ، وما

يقبل إنسان يد أخيه تقبيلا لله الا ونال الشكر والأجر وان قبلها للناس فهي السجدة الكبرى للشيطان أو الشرك الخفي كما يقول المشايخ .

ويتحذ نظام الجلوس في الحضرة شكل دائرة مع مراعة جلوس المنشدين بجواز بعضهم البعض وفي حالة وجود زائر أو ضيف لدى الشيخ يراعي جلوسه بجواره أو على يمينه وهكذا . وتبدأ الحضرة بقراءة الوظيفة \*\*\*\*\*\*\* لتعدد معانيها وإختلاف دعواتها وما فيها من تعوذ بالله ، وتبرى الذاكر من حوله وقوته ورجوعه الى حول الله وقوته ، والاكتفاء به تعالى وطلب رحمته ، وتفويض الأمر وتسليمه إلى مولاه ، مع إثبات الكمال له والاقرار بذلك .

واستنادا الى قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلى لا إله إلا الله " يبدا الذاكرون وهم قعود بكلمة التوحيد مع مدها لاستحضار جميع الأغيار والنقائض في النفس " بلا إله " ومع تنزيه الله عن النقائض واستحضار جميع الكمالات في الاثبات " بإلا الله " ثم بعد ذلك ينقطع النفي ويستمر الإثبات بذكر الله مفردا \*\*\*\*\*\*\* لفظا وهم قيام وموصوف ابما يناسب حال كل ذاكر عقلا ، فتتسع مدارك العقل وتمتليء بحقائق التوحيد ، وهذه هي الفائدة العقلية للذكر . ثم ينتقل الذاكر الى الأسم المضمر \*\*\*\*\*\*\* ويستعد لتلقى الأضواء . وعندما يصل الى الذكر باسم الصدر \*\*\*\*\*\*\* يمتليء القلب خشوعا وحضوعا ويتهيأ للأنوار الصافية القوية .

ومع كل تغيير في الذكر يصفق الشيخ كإشبارة للتغيير ويحسرص الذاكرون على تشابك الايدى عند ذكر الله مفردا ومضمرا .

أظهرت الدراسة أن الانتقال من كلمة التوحيد الى ذكر أسم " الله " مفردا ثم مضمرا ثم الى ذكر اسم الصدر له أهمية كبيرة وفائدة قلبية .

وقد ذكر الامام البونى فى كتاب المعارف الكبرى فى علم طبائع الحروف: إن من الحروف ما هو مائى ومنها ما هو نارى ومنها ما هو من طبيعيتن أخريين ويختلف تأثير الأسماء على قدر اختلاف طبائع الحروف المكونة لها . فاذا كانت الحروف النارية والمائية متساويتين فى الاسم كانت درجة تأثيره معتدلة ، واذا كانت الحروف النارية أكثر زادت حرارة تأثير الأسم بقدر هذه الزيادة وهكذا فمثلا أسم الجلالة " الله " يتكون من أربعة أحرف ا . ل . ل . هـ الألف والهاء من الأحرف النارية ، واللامان من الأحرف المائية ، فتأثيره فى القلب معتدلا ،

ويمكن عند ذكر الأسم نفسه أن نزيد حرارة الجسم أو ننقصها بالتحكم فى سرعة النطق وبطئه ، كمأ اضاف البونى أن زيادة حرارة الجسم هذه تعمل على حرق ظلمات الحرام والشهوات والأغيار ، ومن ثم يزداد جلاء القلب ويتولد نور يملأ القلب فتقوى الروح بواردات الأذكار وثمراتها وتعود الى أصلها النورانى ، وهذه هى الفائدة القلبية والروحية للذكر (٢٩).

ويذكر الشاذلية لمريديهم عند ذكر أسم الصدر: أعتقد أن صدرك مكتوب فيه بقلم من نور الألف واللامان في الجهة اليمنى والهاء في الجهة اليسرى مكونة دائرة مركزها القلب ليكون الصدر كله نورا ويكون النور معقودا على القلب فلا يجد الشيطان له سبيلا إلى الدخول فيه . وأثناء ذكر هذا الأسم يبدأ المنشدون في الانشاد بمدائح نبوية وأشعار صوفية يتخللها كثير من النصائح والوعظ للمريدين في الطريق .

ويؤكد من تناولهم البحث دور الانشاد الكبير في التأثير في قلوب المريدين وتنشيط أرواحهم حتى عبروا عن أهمية الانشاد " قائلين اذا أعتبرنا الذكر روح التصوف فالانشاد روح الذكر " ومن هذه العبارة تتضح أهمية الآنشاد وأهمية الذكر .

ثم بعد ذلك يقرأ أحد الأخوان بعض آيات القرآن الكريم ثم يقول الشيخ الفاتحة وتقرأ سرا والمقصود قراءتها للرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته ثم يقول الفاتحة اذا طلب منه أحد قراءتها قبل الحضرة ثم يقول الفاتحة للأخوان كل واحد يقرؤها لهدف في نفسه .

ومن ثم فمنهج الذكر في الحضرة وسيلة هامة لتزكية النفس وتطهير القلب بالتخلص من كافة الهموم والشواغل الدنيوية وجميع الأغيار ونقائض النفس وبه أيضا يمتلىء القلب بالأنوار والاشراقات الالهية .

وبعد الحضرة توزع النفحة \*\*\*\*\*\*\*\* وهى عبارة عن هدية إليهة تبدأ من بحرد الماء أو العطر أو الشاى أو الفاكهة وهذا فى حالة إقامة الحضرة بمناسبة أو إحتفال ما وهذه يطلق عليها "داعى "وفى الغالب تكون النفحة فيها عبارة عن طعام غالبا ما يكون فتة وأرز باللبن وغيرها من المأكولات كل حسب قدرته وإمكانياته ونوع المناسبة التى دعى من أجلها إخوانه ، وتتمثل المناسبات فى الآتى : عقيقة - ذكرى سنوية - احتفال بمناسبة دينية - مولد الرسول صلى

ا لله عليه وسلم - الاسراء والمعراج - ليلة القدر وغيرها .

فاللقاءات الودية على الطعام ، توطد أواصر المحبة بين الأحوان والأصدقاء ، وتقوى روح التعاطف فيهم وتشيع في حياتهم رباط العاطفة الانسانية المذى أفتقده إنسان الحضارة المادية الحديثة ، بعد أن أصبح لايهتم الا بنفسه ومصلحته ، فإذا هو يعاني خواء و جفافا عاطفيا ، نتج عنهما شعور عميق بالحرمان من الصداقة والأصدقاء المخلصين (٢٠٠) . والذي لاشك فيه أن هذه المناسبات بما فيها من لقاءات يسودها تعاون ، ومشاركة مادية ومعنوية لها دور كبير في تقوية أواصر المحبة والتآخى .

وأظهرت الدراسة الميدانية لطريقة الشاذلية العقادية عكس ما أظهرته دراسة فاروق مصطفى فيما يتعلق بالنفحة والربط بينها وبين نظام الهدية من حيث تبادل الهدية وردها(٢١) ، فقد أجمعوا على أن النفحة تقدم بـلا هـدف دنيـوي كالشهرة وذيوع الصيت ونيل الاحترام والمكانة الاجتماعية العالية أو تنمية الشعور بالذات عن طريق التفاخر والمنافسة بخلاف ما دلت عليه دراسة فاروق مصطفى للشاذلية الحامدية (٣٢) . وان وجد هذا الشعور لدى المريد في بداية الطريق عليه أن يجاهد نفسه وعلى شيخه أن يعينه على التخلص من الصفات المذمومة التي تعوق الطريق فالنفحة في حقيقتها تكمن في كونها مقدمة لوجه الله تعالى ، فاذا أختلط بهذا الهدف السامي هدف أخر دنيوي فقدت النفحة هدفها الأساسي وحرم المريد من ثوابها . وكذلك الحمال فيما يتعلق بنظام رد الهدية ، ففي الجماعة الدينية لايحرص متلقى الهدية على ردها بهدية تماثل قيمتها أو تزيد عليها كما هو الحال في الجماعة الدنيوية ، بل يقبلها على أنها شيء من الله فيه حير كبير سواءإستطاع أن يردها أو لم يستطع . وكثيرا مــا يجـرى علــي الألسنة أن هذه النفحة التي يقدمونها هي في الحقيقة رزق المدعوين أرسله الله لهم لادخل للداعي بها . بل وأكثر من ذلك يقصون القصص أحيانا متعجبينمين الطريقة التي تم بها الحصول على هذه النفحة مشيرة الى وجود معاني رمزية خلفها وخلف كيفية تحققها . الا أن هذا لا ينفى أن تكون النفحة في بعض الأحيان ذات طابع رمزي وتقدر كبركة دون النظر الى قيمتها الطبيعية .

والحضرة في حالة الداعي لاتختلف عن الحضرة اليومية إلا أنها قد تكون أطول من حيث أعداد الذكر ، وفي نوعية الانشاد الذي يختلف تبعا للمناسبة ، وفي معانى الكلمات ونغم الأشعار فالانشاد في الاحتفال بمولد الرسول صلى

الله عليه وسلم يختلف عن الانشاد في ليلة القدر وهكذا . وفي الحقيقة لم نهتم بالأعداد التي يكرر بها أفعال الذكر ونوعية الكلمات خاصة أنسا لاحزنا بعد المشايخ عن الالتزام بأعداد محددة للذكر على الرغم من إقرارهم بوحود أسرار في الأرقام والأعداد التي يذكرون بها والظاهر أن في هذه الأحوال يتوقف العدد بالزيادة والنقصان على حال الجماعة في الذكر .

وبعد ذلك يقول الشيخ تذاكروا يا أحباب "أى تدارسوا وهذه الفترة الزمنية التى تعقب الحضرة يطلق عليها مريدو الطريقة العقادية الشاذلية إسم "الهدة وفيها بقول من يريد لأن يفيد إخوانه حكمة أو قول مأثورأو تفسيرا أو قصة صغيرة عن أولياء الله الصالحين أو غيرها من الأمور التى يمكن الحديث عنها دون الوقوع في أخطاء . لذلك يبتعدون عن تفسير القرآن الكريم ويتركون هذا الأمر للمتخصصين فيه . كما أن الهدرة بحال كي يخبر الشيخ مريديه بما يريد أن يخبرهم به في هذا الوقت كالأحبار بموعد " داعي " مشلا أو مرض شيخ من المشايخ والحث على زيارته وغيرها من الأمور الدنيوية .

ويرجع تسمية هذه الفترة وهي التي تعقب الحضرة باسم "الهدرة" الى اعتقاد المريدين في أنهم كانوا في حضور مع الله وبذلك يتم لهم الرقى والنقاء تبعاً للحديث الصحيح "اذا مررتم برياض الجنة فارتعوا". وبذلك تفتح لهم الأبواب ويتنزل الفيض على أهل الحضرة وهذا وراء حرص المريدين على أن يجلسوا في سكون فترة بعد الحضرة بغية استقبال الفيوضات الالهية المتنزلة: وصورة التنزل تظهر كماء ينحدر من أعلى ويعبر عنها بالهدير أو الهدر.

فالهدرة هي حال الفيض الذي يأتي بعد االحضرة لذلك يقول أهل الطريقة: " اذا فاتتك الحضرة فالحق بالهدرة ". وقيل عن بعض مشايخ الصوفية أن الهدرة المقصود بها الشيء الصغير ولذلك يقول الشاذلية " اذا فاتتك الحضرة وهي الشيء الكبير العظيم عليك بالصغير حتى تنال أي شيء ولا يفوتك كل شيء ".

#### الأدوار في الحضرة

والحضرة بلا شك عمل جماعي تقسم فيه ادوار أهمها بالطبع دور الشيخ او الخليفة الذي عليه ضبط الحضرة هم وجود مقدم أول ومقدم ثان وهما يقومان بمهام الشيخ في غيابه . ثم يأتي بعد ذلك المنشدون ، وهؤلاء بينهم مقدم انشاد أول

ومقدم انشاد ثنان ومقدم انشاد ثنالت ، ثم أدوار متغيرة وهني مسئول للنفحة ومسئول للنفحة ومسئول للنفحة ومسئول للماء . والأدوار الثابتة هي الشيخ والمقدمين والنشدين أما مسئول النفحة والماء فيتغير تبعاً لظروف الداعي وتبرع الاخوان في هذه الأدوار .

#### الحضرة في الزوايا المغربية

وأثناء ذلك يقوم أربع أفراد جالسين من اجل " تعمير " الشاى المغربي واثنين اخرين من أجل تقديمه للحاضرين والنفحة عبارة عن " كأس من الشاى وقطعة من القراشل " التي تقطع الى اربع قطع وهي أشبه بالخبز المحلى بالسكر وعلى وجهه " نافع " أى سمسم ويمر مسئول النفحة على الذاكرين لملأ " الكيسان " بالشاى مرة ثانية وثالثة .

ثم بعد ذلك يأتى مسئول النفحة المتمثلة في ماء الزهر ويبدأ برشها على الحاضرين جميعاً رحالاً ونساءً على رؤسهم وأيديهم وصدورهم من أحل الرائحة الجميلة . ويأتي مسئول آخر عن نفحة البحور والمحتمع المغربي معروف بالبحور والعود بالذات في كافة المناسبات الدينية والدنيوية . ويتم وضع

المبخرة على الأرض ويقوم كل فرد للوقوف حيث يضع المبخرة بين قدميه ويغطى جلبابه بالبخور حتى تتصاعد الرائحة الجميلة لتملأ جسمه كله. أما النساء ففى الغالب تبخر "الدرة" أى الطرحة وكذلك الوجه واليدين. ويجرى كل هذا والذكر مستمر ومن يقوم بالخدمة سواء بنفحة الطعام أو ماء الزهر والبخور يذكر كما يذكر الحاضرون أثناء قيامه بالخدمة.

وأظهرت الدراسة الميدنية في المجتمع المغربي ان الرجال أكثر التزاماً بالذكر والباقيات بجرد وأكثر حفظاً للأنشاد وأما النساء فقليل منهن من تشارك بالذكر والباقيات بجرد مستمعات. ثم يبدأ المنشدون في الانشاد الفردي ثم الجماعي ثم بعد ذلك يقولون الله الله الله ربي هو لي وحسبي مالي سواه ، الله ربي حل علاه ، وهكذا بأعداد كبيرة . ثم يقف الذاكرون لذكر الله حيى ، الله حيى ، بأعداد كبيرة وهذه يطلق عليها "العمارة" او "الخمرة" . وبعد ذلك يقوم أحد الحاضرين بتلاوة بعض آيات من القرآن الكريم ثم ختام الحضرة "قل هو الله أحد ، ١ مرات ثم الدعاء ثم سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد الله رب العالمين .

والجدير بالذكر هنا ان الذكر بمعنى العمارة أو الخمرة لدى المحتمع المغربي لا يمثل النمط الغالب بل يغلب عليهم الاقتصار على تلاوة القرآن الكريم والانشاد . وقلما يستمر الحال للقيام " بالعمارة " التي هي عبارة عن ذكر لا له لا الله والله مع بعض اسماء الله الحسني بأعداد كبيرة ثم يقومون لتحية بعضهم البعض بتقبيل اليدى والانصراف .

أما الحضرة في حالة اقمتها في دار أحد الاحوان أو المشايخ تختلف من حيث الأشياء المذكورة بقدر اختلافها من حيث النفحة المقدمة اذ في الغالب تكون النفحة عبارة عن الأكلة الشعبية للمجتمع المغربي في سائر المدن وهي " الكسكسي باللحم " ويتحمل هذه النفحة صاحب الدار بمفرده أما في الزاوية فيتبرع بعض المشتركين بالنفحة .

والنفحة كما يدل عليها اسمها ترمز لكونها هدية الهية تحلب البركة والخير الا أن هذا الاسم غير موجود في المحتمع المغربي بل يطلق عليها اسم العشاء . ويقدم بغرض الاحتفاء والترحيب بالموجودين أو احتف الا بالمناسبة التي تقدم بسببها سواء كانت درب صداق (عقد قران) أو ختان أو سابع (اليوم السابع للولادة) وهكذا .

والملاحظ في المحتمع المغربي ان العشاء يمثل علامة مميزة في كافة الاحتفاالات الدينية او القومية وكافة المناسبات من أفراح أو أحزان . وبصفة عامة تقديم ما يؤكل يعتبر من الطقوس الأساسية في اى احتفال \*\*\*\*\*\*\*\*\* .

وعند مقارنة "العشاء "الذي يقدم في مدينة فاس بمثيله في مدينة الرباط أظهرت الدراسة الاتفاق مع ما جاءت به دراسة فاروق مصطفى من حيث اختلاف النفحة المقدمة في القرى عنها في المدن في المحتمع المصرى من حيث الكمية والنوعية . والملاحظ . عموماً تكون النفحة أساساً من الذبح سواء خروف أو دجاج ثم يضاف اليه الأكلة الشعبية للمجتمع سواء كانت " فتة "كما هو في مصر أو "كسكسى" كما هو في المغرب . ثم بهد ذلك تقدم الحلوى مع الشاى .

وعن الأدوار في الحضرة فأهم الأدوار تتمثل في الشيخ أو الخليفة الذي عليه ضبط نظام الذكر من تلاوة القرآن والانشاد وذكر الجلالة وأسماء الله الحسني ثم يلى دور الشيخ دور المنشدين الذين ازداد عددهم في المجتمع المغربي بصورة ملحوظة لولعهم بحب الرسول صلى الله عليه وسلم . اما عن باقي الأدوار بصورة رسمية .

#### أثر الحضرة :

ما اجتمع الصوفية على أهمية أمر في الطريق مثل ما اجتمعوا على أهمية الذكر بأنواعه المختلفة ، وما يجتمع الصوفية باختلاف تجاربهم ومنازعهم على هذا الأمر الا ويكون له أكبر الأثر على مختلف الجوانب الجسدية والنفسية والروحية والاجتماعية لدى المتصوفة والتي بدورها ترقى المريد في مقامات المعراج الصوفي لتوصله الى الهدف المنشود .

فالحضرة من أهم العبادات التي تؤدى جماعة بعد الصلاة ، ولا جدال في أن لها اثراً فعالاً في بث المحبة وتوثيق العلاقة بين المريديين . فنظام الحضرة القائم على الوقوف في شكل دائرة متشابكي الأيدى دليل على الاتحاد والوحدة ، اللذين يتحققان بذوبان كل أخ في أخيه حتى يلدوب الكل في الشيخ اللذي يذوب بدوره في الحقيقة التي تعرف بالحضرة الالهية .

وفسر أحد المشايخ هذا التشابك وأهميته بسريان المدد ( القوة الروحية ) المنبعث الساساً والممتد الى باقى الاخوان ثم للشيخ مرة أخرى . وعموما يبدو أن دور الشيخ فى الحفاظ على القوة الروحية للجماعة ككل من أهم الأدوار التى يقوم بها بم فى

ذلك ضبط الحضرة ، لذلك يحرص على تنظيم وقوف المريدين حيث يقف القوى بجوار الضعيف والمتقدم في الطريق بجوار المبتدىء . فالحضرة تعمل على امتصاص ما في المريدين كل تبعاً لحاله وصبه في اناء واحد ثم اعادة توزيعه بالتساوى عليهم ليخرج الكل في أحوال متقاربة ان لم تكن متطابقة .

وهذا معنى ما يقال من أن المشتركين في الحضرة يجب أن يكونوا جميعاً على قلب رجل واحد ، بما فيهم من هو موجود معهم وليس هدفه االحضرة بل جاء لأمر في نفسه ، كما هو في الحديث المشهور "هم القوم لا يشقى بهم جليسهم " . وهذا يفسر حرص الشيخ على ضبط ايقاع الذكر وكأن الذاكريين شخص واحد فالذكر الجماعي قوة وترابط ووحدة . فالحضرة تساعد على الشعور بالمساواة وبالتكامل وتنمى التكافل الاجتماعي وتوطد أواصر الحبة والتواد وتوثق الرباط الروحي بين الجماعة بايجاد روح من التعاون والتآلف والترابط بين الذاكرين بغض النظر عن أحوالهم المادية والاجتماعية والنفسية أو فوارق السن والمكانة الاجتماعية .

اذا كان هذا هو الأثر البدنى فالذى لا شك فيه أن لأثر لنفسى للحضرة يفوق الأثر البدنى - الذى تعدى حدود العلم والطب - من حيث القوة والأهمية ، فالحضرة كما عبر عنها غالبية من تناولهم البحث غذاء المروح وهى عثابة " شحن للبطارية " لذلك لها اثر فعال في تهدئة النفس والطمأنينة وتجديد الحال لدى المريد لتقويته من حين لآخر عن طريق الغذاء الروحى الذى لا غنى عنه فالحضرة للمريد من أهم وسائل الوقاية من كافة الأمراض البدنية والنفسية كما أنها بمثابة الدواء الشافي من كل داء .

ومن ثم أظهرت الدراسة في مجتمعي البحث أهمية الحضرة والسبب وراء احتماع الصوفية بصورة واضحة على الاعتماد عليها كأساس في الطريق

الصوفي في كافة مراحله مهما ترقى المريد في اعلى مقاماته . وجاءت الدراسية متفقة مع ما ذكره فاروق مصطفى وجلسنان من أن الذكر " الحضرة " يعد من أهم الأنشطة الجماعية للطرق الصوفية بل لعله حير ممثل للنشاط الجماعي للطزيقة . وتتمثل الأوجه الاجتماعية للذكر في معان كثيرة اساسية كوحدة الهدف حين يتجمع الاحوان سواء في المسجد أو لدى " أحد الأحباب " للقيام بالنشاط الشعائري وما يحققه ذلك من علاقات كثيرة تدل على التعاون والمساواة والمحبة والتكافل الاجتماعي مما يحقق التماسك والترابط. ويتضح ذلك كله من بداية تحيتهم بعضهم البعض واستقبالهم الحار الذي يسوده الرّحاب والمودة والحب كما يتمثل الشكل الاجتماعي في طريقة جلستهم على شكل دائري يتحاور فيه الغني والفقير والمتعلم وغير المتعلم والكبير والصغير ، وأثناء الذكر تتشابك أيدى الذاكرين دليلا علسي التعاون والتماسك والتكافل الاجتماعي ، وبنهاية الذكر عند تقديم النفحة يظهر في جلاء مدى تعاونهم وانكارهم لذاتهم وتواضعهم واحترامهم بعضهم البعض ، بالاضافة الى الاشتراك في مناقشة مختلف المسائل العامة والخاصة بالطرق ، كل ذلك يؤدي الى تعزيز الرأى الجماعي بيصورة واضحة في مختلف المسائل بصفة عامة . ويـرى الصوفيـة أنهم مهما أشادوا بالذكر وتحدثوا عن فوائده ومزاياه فانهم لا يوفونه حقه ، وانهم يرون انه – بعد التوبة والاخلاص – الباب الى الترقى في الدرجات وقطع المنازل وطي المسافات الى المعارج والى الفتح والالهامات .

#### الاحتفالات:

تهتم الطرق الصوفية بالاحتفال بالمناسبات الدينية وأهمها ذكرى مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأهل البيت وتشارك الدولة والهيئات الرسمية في الاحتفال ببعض المناسبات العامة كمولد الرسول صلى الله عليه وسلم وليلة القدر – وليلة الاسراء والمعراج – ورأس السنة لهجرية ، كما تحتفل كل طريقة صوفية بذكرى مولد مؤسسها .

والهدف من اقامة الاحتفالات هو دوام تذكير الناس بهذه المناسبات حتى تستمر حية في نفوسهم وحياتهم ، ويحيونها بالذكر والعبادة والصدقات على اختلاف أنواعها ، وما من شك في أن الناس في حاجة الى وجود هـزات قوية

بصورة مستمرة تلفت أنظارهم الى المواسم الدينية وتذكرهم بهما ، فالاحتفال بذكرى مولد أولياء الله الصالحين احياء للمناسبات والمواسم الدينية .

والأصل في اقامة الموالد هو الاعتبار بسيرة صاحب المولد والانتفاع بذكراه ، فضلا عن انتهاز فرصة التحمع للتعارف والتعاون على البر والتقوى والانصراف الى الله تعالى بذكره ، والتعبد له ، والاستماع الى القرآن الكريم والانتفاع بوعظ رحال الدين من العلماء وذلك الى حانب احراج الصدقات بالإضافة الى الفائدة المعنوية والخير الذي يعم على المشاركين في هذا المولد .

ويثار جدال حول مشروعية الاحتفال بذكرى الرسول صلى الله عليه وسلم وأولياء الله الصالحين ، والظاهر أن هذا يعد من السنة حيث كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحتفل بذكرى ميلاده وصيام ذلك اليوم واحتفل بذكرى نجاة سيدنا موسى ومن آمن معه بصيام يوم عاشوراء فمبدأ الاحتفال بذكرى الصالحين مشروع ويمكن ادخال سائر الطاعات قياسا على احتفال الرسول صلى الله عليه وسلم بالصيام .

وقد أمرنا الله أن نشكره على ما حبانا به من النعم ، وأعظم نعمة على خلقه بعث الرسول صلى الله عليه وسلم لذلك يسرى مجتمعي الدراسة أن ذكرى مولد الحبيب المبعوث بالهدى رحمة للعالمين من أعظم المناسبات التي يحتفى بها ، فهي تضفى السكينة على القلوب بتذكر سيرته العطرة مما يبعث على النهوض الروحى ، ومن ثم كان الاحتفال بمولده صلى الله عليه وسلم ومولد أولياء الله الصالحين تذكير جماعي وقدوة جماهيرية وهو نوع من الشكر الجماعي لله تعالى . ذو الطابع الاسلامي - الذي لا يتعدى تدارس الولى بتجربته الصوفية الذاتية وجهاده في الطريق مع احياء هذا اليوم باقامة حضرة ذكر كما سبق وأوضحنا .

الا أن غالبية من تناولهم البحث يرون صعوبة المشاركة الفعلية في الاحتفال بالمولد في هذه الأوقات مما يجعلهم يتجنبون الذهاب لمكان الاحتفال ابتعادا عن الزحام والمشقة والتكلفة والسرقة وغيرها من المثالب التي لصقت بالموالد . ولكن هذا لا يمنعهم من الاحتفال بهذه المناسة في زواياهم الخاصة أو ديارهم كما هو سائد في المجتمع المغربي لما لهذه المناسبات من أهمية لهم في تنشئتهم في الطريق الصوفي .

وهذه الاحتفالات بصفة عامة لازالت في المحتمع المصرى تمثل مهرجانات شعبية ومنابر للكلمة الطيبة والمواعظ الحسنة ، ومواسم للحير والبر وفيها منافع للناس ، فهي تجمعات تشكل مؤتمرات للتدارس في شئون المسلمين محليا وعالميا ، وساحات للذكر والعبادة بالاضافة الى أنها أسواق تجارية تعمل على تنشيط الحركة الاقتصادية والاحتماعية والثقافية والترويحية . وتشارك الدولة والهيئات الرسمية ( مشيخة الطرق الصوفية ) بالاحتفال بمولد الرسول صلى الله عليه وسلم بالذكر والدائح النبوية والتحدث عن سيرته العطرة .

أما فى المحتمع المغربي فكانت الاحتفالات تأخذ شكل الموكب الحافل الا أن هذا الأمر انهى تماما واقتصر الاحتفال على اقامة العمارة ( الحضرة ) داخل الديار أو في احدى الزوايا .

والموالد فرصة طيبة لاحياء الذكريات العطرة التي تبعث القدوة في النفوس ، ومحاولات بحدية للتعرف على الشخصيات الكريمة في الاسلام . واحياء هذه الذكريات المباركة سنة انسانية من أصول طبائع الأمم وضرورة من ضرورات المحتمع للتنفيس والترويح ، ومناسبة ناجحة من مناسبات الانتعاش الثقافي والعلمي والنوحي والاجتماعي والنجاري وغيرها .

فالموالد مناسبات اجتماعية يلتقى الناس فيها على حب وود للاحتفال بذكرى الولى الصالح مما يحقق صورة من صور الوحدة واجتماع القلوب التي أراد الاسلام أن يقيمها بما فرضه من شعائر كصلاة الجماعة وصلاة الجمعة والحج. وفي هذه المناسبات يتحقق الترابط والتماسك وتتسع شبكة العلاقات الاجتماعية ، كما أنها تحافظ على المعتقدات الشعبية والعادات والتقاليد والترث الأدبى والشعبي .

ومن العادات المتوارثة في الموالد قيام الصوفية بتقديم ألوان من الطعام والشراب للفقراء والمحتاجين والزائرين ويتحملون ما يتكلفه ذلك من نفقات كبيرة باعتبار أن هذه المناسبت من أهدافها الألفة والمحبة والمودة والخير والبر والتعاون والتماسك والترابط والتكافل الاجتماعي .

والمولد كما ذكر محمد الجوهرى يمثل مناسبة هامة لتحديد العلاقة وتدعيمها بين الطرق الصوفية وأتباعها من خلال الولى الذي يحتفى بمولده ، ففي هذه المناسبة تجتهد الطريقة في جمع أفراده من المدن والقرى مع تنظيم انتقالهم الى مقر المولد (سواء كان في الاسكندرية أو طنطا أو القاهرة ...) وتدبير شئون

معيشتهم من مبيت وخلافه ، وتغطى النفقات من الاشتراكات والاعانات والهبات التي تتلقاها الطريقة من أعضائها . وتستغل فرصة المولىد لجنب أفراد حدد للانضمام الى الطريقة باعتبار أن مقر ضريح الولى مكان مفضل لاعطاء العهد الديني للمريدين وتجديد العهد على يد الشيخ الحالى للطريقة ، كما تغتنم الطريقة هذه المناسبة في ابرام وتدعيم علاقات المصاهرة بين أعضائها مما يقر ارتباطهم بالأواصر الأسرية (٢٢) .

الا أن الدراسة الميدانية في المجتمع المصرى أظهرت صعوبة استمرار هذه الظاهرة بنظامها السابق بل اقتصرت مشاركة أفراد الطريقة العقادية الشاذلية على الاحتفال في زواياهم الخاصة للأسباب التي سبق ذكرها .

والموالد عند الصوفية من أبرز الأساليب التي تعمل على دعم الروابط بين الأعضاء لدورها الهام في تغذية الشعور بالترابط بين الشيخ والمريدين مما يساعد على حيوية الطريقة وتحديد قوتها ، ومن ثم تكمن الوظيفة الأساسية للموالد في نقل الاعتقاد الى الأفراد الذين لم يروا الولى أو الشيخ المؤسس للطريقة من خلال توزيع صور الولى أو المؤسس وتذكيرهم بتعاليمه وترديدها علاوة على الاقتراب من الشيخ الحالي والارتباط به . كما أن المولد والتحمع لاحيائه هو فرصة لالتقاء أعضاء الطريقة وممارسة الذكر الحماعي ومناقشة أمور الطريقة والتغلب على مشكلاتها بوضع الحلول لها . كما يطرح الأعضاء المشكلات الشخصية التي تعترضهم سواء كانت خلافاً بين رجل وزوجته أو رجل وصديقه او امرأة وحارتها أو بين الأقارب وبعضهم أو بين احوان الطريق وبعضهم وما الى ذلك من الخلافات . وبذلك تدخل فرص هذه اللقاءات ضمن وسائل الضبط الأسرى والاجتماعي الذي يتحكم في توحيه حياة هـؤلاء الأفراد . ومن أهم الموالد التي يشارك فيها أفراد بمحتمع الدراسة بمصر مولد سيدي أبي الحسن الشاذلي ويتم الاحتفال بتنظيم رحلة بالانتقال الى المقام في " حميشرة " بصحراء شرق مدينة قنا وقضاء يومين هناك في الذكر والعبادة والتحدث عن سيرته وحياته وتجربته في الطريق الصوفي وهذا المولد يحرص الغالبية في المشاركة فيه ونيل حيراته وأسراره بما في ذلك الشاذلية العقادية ، محل الدراسة .

ولا يصح التحدث عن الاحتفالات والموالد دون الاشارة الى المواكب التسى يؤمها أبناء الطوائف المحتلفة وزوار المولد لكونها ظاهرة دينية احتماعية تتشكل

من جماعات تطوف ببعض الجهات أو الأحياء لشكر الله على ما اعطى هذه الجماعات من هداية وطاعة . والمواكب دعوة هدفها ايقاظ القلوب الغافلة عن حب الله والترغيب في الانتماء للجماعات الصوفية المحتلف (٢٤) .

لذلك فالمواكب كانت أكثر شيوعا بين أهل الطرق الصوفية في القرنين الماضيين عنه الآن وقد تحدث ادوارد وليم لين في كتابه المصريون المحدثون عن الاحتفال بالمولد النبوى الشريف لدى دراويش الأحمدية بمصر . وقدم وصفا تفصيليا عن الموكب سنة ١٨٣٤ الذى اشتركت فيه عدة طوائف من الدراويش من أقسام مختلفة من العاصمة ، وما يحدث أثناء الموكب من كرامات وأفعال خارقة للطبيعة ، وما يتبعه الدراويش في هذا الموكب والمولد من طريقة السير والجلسة ونوع الملابس التي يرتدونها ، ونظام الانشاد والأذكار التي يؤدونها وأعدادها وسرعتها أو بطئها ، ونظام الذكر نفسه من حلوس ووقوف وتحرك الرأس يميناً وشمالاً على التعاقب (٥٠٠) الا أن الشاذلية العقادية - والشاذلية عموماً - لا يجبذون الاشتراك في المواكب ويذهب البعض الى منع المريدين صراحة .

وخلال البحث تم الاطلاع على بعض منشورات مشيخة الطرق الصوفية التي هدفها الحلو من المواكب وما يسودها من الطبل والزمر غير المنظمين مما يحيد بالاحتفال عن هدفه الأساسي . اذ يتحول الموكب الى نمط من الضوضاء والتهريج والترويح مع اختفاء الهدف الديني تماما .

وترى جماعات من الصوفية أن المواكب امتداد للسنة النبوية واحياء لها عندما دخل الرسول صلى الله عليه وسلم مكة فاتحا ، وقد تكاثر أهلها فدخلت الجماعات وهي تكبر وتذكر اسم الله تعالى . فالمواكب لفت لأنظار الناس وهي عبارة عن رمز يشير الى قوة الدين ورقع لوائه بين الناس وتذكيرهم بتاريخ الاسلام الجيد . وكان أبو الحسن الشاذلي يحرص على لفت انظار الناس الى الموسم الدينية الروحية ، فكان يسير في المواكب وحوله أفراد من مختلف الطبقات من المحتمع رافعين الأعلام والرايات ، ضاربين الكاسات والدفوف ليس بهدف الشهرة وذيوع الصيت وانما بهدف احياء هذه المواسم في نفوس الناس (٢٦) .

فالأصل في الطبل والزمر - كما أظهر مجتمع الدراسة بمصر - كان ملائما كوسيلة لجذب الناس في وقبت سيدي أبي الحسن الشاذلي ، أما الآن وبعد التقدم العلمي والتقدم التكنولوجي فيانهم يرون عدم الحاجمة إلى مشل هذه الوسائل البدائية للتوعية والارشاد ، بل من الأفضل الابتعماد عن همذه الوسائل التي تسبب كثيراً من الاعتراضات على التصوف والمتصوفة وهذا ما تنادى به مشيخة الطرق الصوفية بمصر .

ويرى افراد الطريقة العقادية الشاذلية أن الاحتفال بالموالد بالمشاركة بالطبل والزمر ليس من التصوف وأولئك الذين يشاركون فيه ليسوا بصوفية بل دخلاء عليه لا ينتمون حقا للطرق بل يقتصر هدفهم على مجرد الاحتفال الظاهرى بهذا المولد الذى يضفى عليهم البهجة والسعادة والوقوف عند هذا الحد. أما المؤمنون بالتصوف والطريقة والوصول الى المقامات العليا للنفس والروح فيمثل هذا اليوم لديهم جزءاً من تنشئتهم في الطريق الصوفي لأهمية التعرف على التحربة الصوفية الذاية مع نيل مدد هذا الولى او سره العظيم الذى لاشك في دورة الكبير في تحقيق الرابطة الروحية بين المريد وأولياء الله الصالحين . بل ان التحار يسارعون بتحارتهم وبضاعنهم لمكنان المولد اعتقاداً منهم بأثر بركة هذا الولى في رواج تحارتهم وانعكاس هذه البركة على كل ما هو محيط بمكان الولى .

وتتفق ما أظهرته الدراسة الميدانية في المجتمع المصرى مع ماذكره فاروق مصطفى على أن هذه الممارسات من شعائر الجماعة التي تعتمد في وجودها والاستمرار في ممارستها على الاعتقاد في اهمية الأولياء والشعائر المرتبطة بهم لدورهم الفعال ولتأثيرهم على الحياة اليومية للفرد والمجتمع ، فالجماعات الصوفية تعتقد في ارتباطهم الشعائري بالأولياء برباط القرابة الشعائرية Ritual الموحية (٢٧).

الا أن آراء مجتمع الدراسة بمصر غلب الأثر الروحي الذي هو سر الرابطة الروحية بالولى وسبب اداء الشعيرة على مجرد القيام بممارستها في حياتهم ليومية وغير ذلك . فالأساس في العلاقة حب الولى وتعلق القلب به ودوام زيارته والتعرف على سيرته وتحربته مع ربه عز وجل عن الاهتمام بأداء الشعيرة سواء بالمشاركة الفعلية في المولد أو غير ذلك ( فالشعائر التي تصحب الاعتقاد في الأولياء تتمثل في زيارة أضرحتهم والآداب الخاصة بهذه الزيارات ، وهي الاستعداد الروحي الذي هو الايمان والاعتقاد في قدرة الولى وفي كونه ملهم وبصيرته تخترق الحجب والاستعداد المادي بالاغتسال والوضوء .

وتشمل الزيارة تحية الولى عند دخول مكان الضريح الذي يفضل فيه الدعاء

لاعتقاد الزائر في استجابة الله لدعائه في هذا المكان المقدس وهذه الزيارة تعتسر . بمثابة الحج الأصغر .

ورأوا ان لسبب وراء زيارة أولياء الله الصالحين والتبرك بهم يرجع الى ان اولياء الله الصالحين هم صفوة عباد الله ، تولاهم سبحانه وتعالى بعنايته وأكرمهم بنور الايمان وحفظوا عهد الله فحفظ عهدهم وتولى هدايتهم ونصرهم وتولوا القيام بحق عبوديته ولدعوة اليه . فكأن الأمر اكراماً لتفوق الصفوة ، والتماساً لبركتهم التي تساعد على أن بصبح الفرد نفسه من الصفوة .

وروى ابو داود عن النبى صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ان لله أناسا ما هم بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة لمكانتهم من الله عز وجل قالوا يا رسول الله من هم قال : هم قوم تحبوا بروح الله على غير أرحام بينهم ولا أموال يتعاطونها ، فوا لله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور ، لا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس "(٢٨).

وتوضح الآية الكريمة مواصفات أولياء الله بقوله تعالى ﴿ أَلَا ان أُولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم ﴿ (٢٩) . فالولى هو من آمن با لله ورسوله واتقى وعمل صالحاً واهتدى بنور الحق واستقام وداوم على الذكر وكل هذا يمثل وصفا للصوفى الحق ولكل صالح تقى من عباد الله - وقسم ابن عطاء الله السكندرى الولاية الى ولايتين ولى يتولى الله وولى يتولاه الله - وأطلق أبو الحسن على هذين النوعين الولاية الصغرى وهي ولاية المحبين وطريق السالكين والولاية الكبرى وهي ولاية المحبوبين ( المحذوبين ) (٢٠٠) .

فمن وسائل تنشئة المريدين التقرب من اولياء الله والتبرك بهم والتأسى بتجاربهم الذاتية كأساس في الطريق الصوفي مع التعرف على بعض الكرامات التي تحدث لهم في الطريق والتي هي بمثابة ثمار طاعتهم وجهادهم. والطريق الصوفي كماسبق وذكر يقوم اساساً على التاثير الروحي أو بتعبير ادق "البركة" وهو لا يتأتي الا بواسطة شيخ ومن هنا كانت أهمية السلسلة المنبعثة من شيخ لآخر. واصل السلسلة أنها من الرسول صلى الله عليه وسلم الى الصحابة الى التابعين وتابعي التابعين الى الشيخ الحالى في الحياة. ومن هذا المنطلق تهتم الطرق ببركة الأولياء المؤسسين لها.

وحقيقة الاعتقاد في الأولياء - كما تبين لنا - ليس هو لاعتقاد في ذت

الولى بل الاعتقاد في البركة التي تمثل الشيء المعنوى الذي وضعه الله عز وجــل في الولى والتي هي مرتبطة بروحه وليست بجسده .

ونتفق مع فاروق مصطفى فى أنهم يلجؤن الى الاستعانة بالولى لتحقيق دعائهم حضور المولد فى المرات القادمة ، كما ان هناك اعتقادا سائدا بأن الولى هو الذى يدعو "أحباءه ومريديه "للحضور فى هذه المناسبة التى يعمها الخير والبركة ، وقد تتم هذه الدعوة عن طريق رؤيا يراها البعض أو تكليف من الولى بالحضور أو موافقة الشيخ فى الطريق لحضور مولد ولى معين دون سواه ، كما يعتقد البعض أن وجود فائض مادى لديه يوفى بتكاليف الانتقال والاقامة أيام المولد يعتبر دعوة من الولى وأن بركته هى التى يسرت لأتباعه تحقيق رغبتهم فى زيارته .

وتتمثل آداب الزيارة كما ذكرها مريدو الطريقة العقادية الشاذلية في تحية الولى بقول "السلام عليكم دار قوم مؤمنين أنتم السابقون ونحن اللاحقون اللهم اجمعنا واياهم في دار النعيم والدعاء للولى وقراءة الفاتحة للزائر ولأقاربه واخوانه وهكذا". ثم صلاة ركعتين تحية المسجد ثم قراءة سورة "يس" تبعاً للوقت المتاح للزائر ثم الانصراف. وكما ذكر مشايخ الطريقة العقادية الشاذلية أنه يجب الاعتقاد عند تحية الولى أنه يرد السلام بالفعل فالروح حية دائما لا تموت. أما تفضيل الدعاء في هذا المكان فترجع لكونه بيت من بيوت الله ذا قدسية خاصة بسر الولى هي التي وراء التبرك به.

كما ذكر فاروق أحمد مصطفى عند تحليله لزيارة الأضرحة وبعض الأماكن المقدسة والقيام بالشعائر الخاصة بها أن التقديس أو البركة من الأفكار الهامة التي يعلقها الانسان ببعض الأشخاص والأمكنة والأفعال والتصرفات والأشياء المادية مثل الأولياء من الأشخاص المقدسين ، والمساجد وأماكن الحج ، ومقامات الأولياء ، ومقصوراتهم كلها أماكن مقدسة ، وهذا يدل على الاعتقاد في وجود مجال او منطفة مقدسة يلجا اليها الانسان لحل مشاكله وقضاء الحاجات الضرورية ، ورفع الكوارث والمحن التي قد يصاب بها . كما أنه وجد تسليما مطلقا بأهمية الأولياء وبركاتهم وقدراتهم الخفية على القيام بأعمال كثيرة ، وتحقيق كثير من الرغبات المكبوتة ، وتوفير الحماية للذين يلجئون اليهم في أوقات الشدة (١٤) . وكل هذا قد اتضح في الشاذلية العقادية وكذلك في المغرب

وتظهر في زيارة الولى كثير من الرموز الشعائرية مثل القرب من مقصورة الولى والامساك بها وتقبيلها وهذه الرموز تعبر عن مدى حبهم للولى ، وان كانت هذه الأفعال تقابل من جانب قلة من المشتركين في الموالد بشيء من الاستنكار الا أن الغالبية يرون ان المقصورة ترمز الى من دفن فيها ، والقبلة ترميز الى فرط المحبية التي يكنها الأتباع والمريدين لوليهم (٢٤) . وليس من اتفاق في هذا الباب حتى في الطريقة الواحدة فالاحتلاف موجود بين افراد الشاذلية العقادية أنفسهم .

ورأى كثير من مريدى ومشايخ مجتمعي الدراسة أن الأفضل "ترك الاعتراض " فيما يفعله الزائرون عند زيارة الولى خاصة اذا كان فعل الزائر خاص به وبماله دون التأثير على غيره من الموجودين .

وعرف المحتمع المغربي قديما نمطين من الاحتفالات يشارك فيها اعضاء الزوايا والطرق مشاركة ايجابية ، ويتمثل النمط الأول في احتفال الزوايا بالولى المؤسس لها وهذا احتفال موسمي يختلف موعده من زاوية لاحرى . والنمط الثاني يتمثل في الاحتفال الجماعي على مستوى الزوايا باحتلافها - بولى المدينة ككل والمألوف أن له موعدا (وهو بداية شهر أكتوبر في هذه الحالة الخاصة ) ويشارك فيه الأعضاء بموكب ديني حاملين الاعلام وأنواع مختلفة من الشارات . وكل زاوية تشارك في هذا الاحتفال بتقديم ما تستطيع تقديمه من أطعمة أو مشروبات أو غيرها . فعلى سبيل المثال يقدم تجار الحرير والنساجون عينات من أعمالهم اليدوية بهدف تزيين الضريح أو المقام .

نوجه النظر الى أن الموالد لا يقتصر روادها على اعضاء الجماعات الصوفية شترك عديد من أفراد المجتمع في هذه الموالد وبعضهم لا يرجع الدافع الأساسي والمبرر الحقيقي لحضورهم المشاركة الجادة في النشاط الديني المذي تفرضه المناسبة بل جاءوا لممارسة بعض اللأعمال التجارية والاقتصادية والترويحية ، وبعضهم يقوم بأفعال خارجة عن حدود الدين الحنيف مما كان محل اعتراض كثير من رجال الدين والأزهر الشريف والغيورين على التصوف وأهل الطرق الصوفية من المشايخ والمريدين .

والجدير بالملاحظة عند دراسة التصوف في المجتمع المغربي ان شمل الانشاد كافة احتفالاتهم من ميلاد وعقيقة وختان ودرب صدق وزواج ووفاة وغيرها من الاحتفالات الأخرى مما أضفى على الاحتفالات الدينيوية طابع الاحتفال الديني

وأصبح "المسمعين "أو المنشدين لهم دور جوهرى فى هذه الاحتفالات كما أدى لوجود مهنة تعرف بالمسمعين يتقاضون عليها أجر كعمل اساسى لهم . وبذلك فالانشاد أكثر انتشاراً وتفضيلاً من قبل المحتمع المغربي في كافة الاحتفالات ومن ثم غلب على الاحتفالات الدنيوية بالمحتمع المغربي نمط الاحتفال الديني وان كان في ظاهر لاحتفال فقط دون باطنه .

#### ثانيا: الاثار الاجتماعية

التصوف في حقيقتة مجموعة من المبادئ المتكاملةالتي تحكم تصرفات اصحابة في مختلف اوجة حياتهم الروحية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية وتطبعهم بطابع خلقي خاص وقد اهتم التصوف اهتماما كبيرا بالتربية الروحية والتربية الاخلاقية لارتباطهما ببعض ارتباطا وثيقا ، فلا حياة روحية دون حياة اخلاقية .

ومن الحقائق التي لامفر من مواجهتها ان الانحلال الاحلاقي يرجع اساسا الى نقص التربية الروحية . واول اهتمامات التصوف بناء الخلق الاحتماعي حيث انة يطبع الفرد بالسلوك الكريم . ويعمل على احياء الضمير والشعور بالمسئولية ، ومحاسبة النفس ومراقبة الله سبحانة وتعالى على الدوام ، فهو من هذا المنطلق صاحب المثالية الخلقية وحامل لوائها .

لما كانت هذه من واجبات التصوف الاساسية فقد ادى ذلك الى قيام الطرق من احل تنشئة المريدين وتربيتهم دينيا وروحيا واجتماعيا عن طريق تهذيب سلوكهم وتنقية نفوسهم باكسابهم انماطا سلوكية وقيما دينية تتفق مع الاداب والاخلاق الاسلامية . ولذا نقول انه يرمى الى احياء مثاليات واخلاق وقيم المحتمع . وهذه القيم والاخلاق هي الرباط بين الناس جميعا ، تنمى وتقوى بينهم العلاقات السليمة ، وتحقق عوامل الاخاء والصفاء والمودة المتبادلة .

والواقع أن حاجة الانسان اليوم للحياة الروحية - التصوف-تفوق في الهميتها الحاجات الجسمانية لان الروح اذاحرمت من احتياجتها تصاب وتمرض مثلها مثل الجسم تماما ، والامراض الروحية تسرى في النفوس ولايشعر بها الا نسان الا بعد فترة طويلة او قد لا يتعرف عليها مطلقا ، كما انة يصعب تبين السبب الحقيقي المسبب للمرض .

وقد بين الله عز وحل أن من اهمل الحياة الروحية او أعرض عنها يعيش حياة مشقية فقال حل شأنة : ﴿ ومن أعرض عن ذكرى فان لة معيشة ضنكا ﴾ (٤٣) فالحياة الروحية من ناحية وقايسة من امراض قسمها البعصض الى قسمين : الاول يشمل الامراض النفسية المتمثلة في الشعور بالضيق القلق والكآبة والانهيار امام المشكلات التي قد تؤدى بمن يصاب بها الى الانتحار .

والثاني ويشمل الامراض الجسمية التي تقسم ايضا الى نوعين : النوع الاول الامراض التي تصيب الجسم نتيجة تأثير الحالات النفسية المرضية السابقة .

والنبوع الثانى الامراض الجسمية نتيجة الرذائل الاحلاقية والجرائم التى يرتكبها الذين انعدمت عندهم القيم والسلوكيات الروحية بدءا من فوضى الحياة الجنسية وماينتج عنها من امراض خطرة كمرض الزهرى والايدز اللذين بلغ خطرهما في الولايات المتحدة أشده ، وادمان المحدرات والمسكرات ولا تخفى اضرار ذلك على المتعاطين وما يعرضون انفسهم له من امراض فتاكة . ويضاف الى ذلك ان هذه الرذائل لايقتصر ضررها على الفرد وحده وانما تشمل اسرته وجيرانه ومجتمعه كله . ومن ثم فالحياة الروحية خير وقاية للافراد من كل ضرر وشر لارتباطهم بالله واعتمادهم علية وقربهم منه .

وفى ضوء ماتقدم ذكره يبين الاثر النفسى للتصوف فى حل كثير من المشاكل التى لا حل لها دنيويا والتى أوجدتها مسيرة الحياة المادية وطبيعة هذا العصر . اذ أن الانتماء للطريقة الصوفية وممارسة الحياة الصوفية يحقق للمريد السكينة الروحية والراحة النفسية والطمأنينة والرضا ، وتجنبة الشعور بالقلق والضيق والخوف وغيرها من امثال هذه المشاعر .

ويتحقق ذلك برجوع المريد بصفة دائمة الى الله في كافة احوالة ، ومعاونة الطريقة له في اشباع رغباتة وقضاء حاجاتة ورعاية شئونة وحل مشاكلة وحشه على المشاركة في الحياة العامة والتكيف مع المجتمع الذي يعيش فيه أو أي مجتمع آخر ينتقل اليه . وبذلك فالطريق بمثابة المعين للمريد في كافة اوجه حياتة العلمية والاسرية والاجتماعية .

ووجود الفرد في جماعة تربطه بهم صلات وروابط شعائرية قوية لها صفة الدوام والاستمرار - حتى أن مريدى الطريقة العقادية الشاذلية يرون أنها مستمرة " دنيا وآخرة " - وتسودهم مشاعر المحبة والايشار ، وتحمعهم مبادئ

وقواعد وآداب خاصة بهم ، تقوى لديهم الشعور بالتعاون والمساواة والتماسك والتضامن والتكافل الاحتماعي وغيرها من القيم التي طمست عليها الحياة المادية . وبذلك جاءت احابات مجتمع الدراسة متفقة مع ماذكره أبو الوفا التفتازاني عن التصوف بأنةه محاولة من الانسان للتسلح بقيم روحية حديدة تعينة على مواجهة الحياة المادية (١٤٤) .

وقد قرر بعض الاطباء وأيدهم علماء النفس أن للتصوف دورا فعالا فى شفاء الانسان من بعض الامراض الجسمية ، فكما ان للحياة النفسية السيئة اثرا على تاخر الشفاء أو تفاقم المرض ومضاعفاتة فان للحياة النفسية الراضية المطمئنة أثرا فعالا على سرعة الشفاء . فتحقيق سعادة الانسان لا تكتمل الا بسد الحاجات الاساسية له ومن أهمها اشباع الحياة الروحية وهي احدى الحاجات الضرورية التي لايمكن أن يحيا الانسان حياة سوية بدونها . ومما يؤكد العلاقة الوثيقة بين البربية الروحية والاخلاقية والنفسية وبين الصحة النفسية والصحة البدنية حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " من ساء خلقه عذب نفسه ومن كثر همه سقم بدنه " . الا أن هذه العلاقة لم تكن موضع اهتمام علماء الصحة والاطباء والمريدين وعلماء الاجتماع الا بقدر يسير حدا .

ودور التصوف في هــذا الجحال سبق وتحدثنا عنه عند معالجتنا للاثر النفسى والجسدى والروحي للذكر (الحضرة) وأتضح بالدراسة الميدانية انه كان سببا للشفاء من أمراض حسدية مثل الصداع والقرحة والشلل النصفي في مجتمعي الدراسة.

وتكمن أهمية الناحية الروحيه في التصوف في انعكاسها على أوجه الحياة المختلفة: فاذا تأثرت الروح أثرت بدورها على الجوانب النفسية والجسمية والاخلاقية للفرد، وأمتدت لتشمل كافة الجوانب الاجتماعية محققة التقدم الاخلاقي الذي يؤثر بدوره على السلوك والقيم السلوكية. وهذه كلها من المقومات الاساسية للتقدم الاجتماعي والحضاري ومن ثم فدور التصوف روحيا من اسم أدوار التصوف لصالح الفرد والاسرة وانعكاسه على المجتمع.

وفيما يتعلق باثر الطريقة الصوفية من حيث التخلى عن الصفات المذمومة والتحلى بالصفات المجمودة فقد وضح في حلاء احتلاف اجابات المبحوثين وتباينها اكثر من تشابهها وتقاربها ، وهذا أمر طبيعي لذاتية التجربة الصوفية - كما سبق وأوضحنا - ولاختلاف الحلات المدروسة من حيث المقامات والاحوال\* الا أن هذا

لا ينفى وحود بعض الصفات المتشابهة الناتجة عن وحدة الطابع لدى الصوفية عامة ولدى أفراد هذة الجماعة بصفة حاصة .

وتحليلا لآراء مجتمع الدراسة مع الاعتماد على الملاحظة في كثير من المواقف ، أتضح أن أول الصفات التي يسعون للتحلي عنها الكبر والكذب والعصبية والفتوة (الجبروت) والغضب وحب الشهرة والصيت . وفيما يتعلق بالصفات التي يسعون للتحلي بها فانها تتمثل في الحب في الله أو لا واساسا ثم الجدمة والذل والانكسار ، وتقوى الله في السر والعلانية والكرم والرضاء والتسليم واحلاص النية لله وبالنظر الى هذه الصفات نجد أنها عموما من اسس حسن الخلق . وروى صاحب طبقات الصوفية بسنده عن الحارث بن اسد المحاسبي بسنده أن رسول الله صلى الله علية وسلم قال " اثقل مايوضع في الميزان حسن الخلق لذلك جعله الحارث المحاسبي هدفا له في الحياة يسعى لتحقيقة (٥٤٠ مستندا في ذلك لقول الرسول صلى الله عليه وسلم الما بعثت لأتم مكارم الأخلاق " ومكارم الاخلاق لاتتم الا باكتمال تهذيب ظاهر العبد وباطنه فقد أمرنا الله تعالى بأعمال ظاهرة وأحرى باطنة ونهانا عن أمور باطنة وأحرى ظاهرة فقال سبحانة وتعالى (وذروا ظاهر الاثم وباطنه) (٢٤٠) .

وصنف أحملو الدردير هذه الأمور والأعمال الظاهرة والباطنة فجعل الباطنة نوعان ، الأول ماأمرنا بها الله عز وجل من الأيمان بالله ورسوله والرضا بالقضاء والقدر والتسليم لله تعالى والصبر على البلاء وحب الله ورسوله وأوليائه والأعتماد على الله في جميع الأأمور وحسن الخلق والخوف والرجاء والاحلاص لله تعالى وكف النفس عن اتباع الهوى والشهوات ومحاسبتها . والنوع الثاني ما نهانا عنه الله تعالى ويشمل الكبر والعجب والرياء وحب الرياسة والتفاخر والجاه والحقد والحسد والبخل . أما الامور الظاهرية التي امرنا بها الله عز وجل شهادة أن لا اله الا لله وأن محمدا عبده ورسوله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن أستطاع الية سبيلا ، وبقية الأحكام المذكورة في الفقه . وفيما يتعلق بالأمور الظاهرية التي نهانا عنها فانها كثيرة منها الزنا وشرب الخمر والقتل والنميمة والغيبة وأكل اموال الناس بالباطل (٢٤) .

وبالاستناد الى تصنيف أحمد الدردير للأمور الظاهرية والباطنية وبمقارنتها بأراء مجتمعي الدراسة يتضح أن مريدى الطريقة العقادية الشاذلية بمصر أكثر أهتماما وتركيزا على التخلي عن الأمور الباطنية المنهى عنها والتحلي بالأمور

الباطنية المأمور بها . أما عن متصوفة المحتمع المغربي وخاصة أبناء الطريقة الكتانية فأظهرت الدراسة اهتمامهم بالتحلي بالأمور الظاهرية المأمور بها والتحلي عن الأمور الظاهرية المنهي عنها .

ومن هنا يمكن القول بوضوح أن أثر الطريقة الصوفية على مريدى العقادية الشاذلية أمتد لتغيير الأمور الباطنية ومن شم انعكست على أفكارهم وآرائهم وقيمهم ونظرتهم لذاتهم ولكل من حولهم . أما مريدى الطريقة الكتانية بالمجتمع المغربي فلا يتعدى التغيير حدود التحلى بالأمور الظاهرية المستحبة والتحلي عن مثيلها المكروه ومن هنا جاء التغيير طفيفا غير منعكس بصوره واضحة على أفكارهم وآرائهم وقيمتهم ونظرتهم لذاتهم ولمن حولهم على خلاف الحال في المحتمع المصرى وذلك عدا قلة انعكس تصوفهم على أفكارهم وقيمهم مؤثرا على سلوكهم بالانعزال والانقطاع للعبادة .

وبتأمل الصفات التي يحاول مجتمعا الدراسة التحلي عنها نبري أن التصوف ليس مجرد رداء خارجتي يرتدية العابد أو مجرد مظهر سلوكي يمكن ملاحظته أو مجموعة مصطلحات وعبارات تجرى على ألسنتهم وانما التصوف مجاهدة النفس للتخلي عن الصفات المذمومة والتحلي بالمحمودة التي أمرنيا بهيا الله عيز وجيل سواء في العقيدة أو الأحلاق ، لذلك فالتصوف يدعو الى ايجاد انسان جديد في أخلاقة ومثلة ومعاملاتة واجتماعياتة (٤٨) فالتصوف يهدف الى صعود الانسان بروحه واتصاله بالله سبحانه وتعالى ، وذلك لايتم الا بتسامي الانسان عن الرذائل وتخلية عنها ثم تكاملة بالفضائل. فالانسان كلما ارتفع في المكانة كلما سعى للتواضع وكذلك العكس كلما كان في أدنى مراحل النفس كلما تطلع للتكبر - فهدف الطريق تغيير المريد شخصيا ونفسيا وأخلاقيا وسلوكيا . ولا شك أن التقدم الاخلاقي أكبر وسيلة للتقدم الاجتماعي والحضاري ، حيث أن من أهم عوائق هذا التقدم أزدياد الجرائم وتفشى دوافع الشمر والرزيلة بين الناس ، ومن ثم فالانحلال الأحلاقي من أكبر عوامل اعاقة نمو الحياة الأحتماعية وتقدمها . وعلى العكس من ذلك اذا تحول الناس الي أحيار بدافع الحياة الروحية وأحب كل واحد لغيره مايحب لنفسة ، وتسابق من أجل فعل الخير لتمكن الناس من القضاء على الشرور والرذائل وأقتربوا من رضوان الله حيث أن أقربهم الية أسبقهم في ذلك كما ذكر في الحديث عن رسول الله صلى الله

عليه وسلم " حير الناس أنفعهم للناس " اذا ، فالتصوف ليس محرد انقطاع للعبادة وترك المحتمع والانعزال عنه بل هو في الحقيقة عامل محرك بذاته ودافع قوى الى عمل الخيرات بمحتلف أشكالها لأن التقرب الى الله يتم بعبادته وحبه وحدمتة عباده .

والدراسة الميدانية أظهرت هذة الحقيقة من حيث كون المتصوف انسانا يعيش حياة عادية ياكل ويشرب ويعمل ويتزوج ويعبد الله ويتعامل مع أفراد بحتمعه الصغير والكبير بقواعد وآداب وقيم حاصة به مما جعله يختلف عن غيره في أمر هام وهو نظرتة الخاصة لربه ولذاته ولمحتمعه ولكل من حوله وهذه النظرة في حقيقتها منبع حاله وعلاقته بالله القائمة اساسا على الحب.

## أثر التصوف على العمل

أكدت الشاذلية العقادية أن للطريقة الصوفية أثرا على نظرتهم للعمل والغاية منه ، متأسين بأبى الحسن الشاذلي الذي نادى بالعلم والعمل الذي اساسة قصد وجمه الله ، وترك العلم والعمل الذي تستلذ به النفس وطبيعتها فتنحرف بالسالك الى الغيرور أو أتباع شهوة النفس . بذلك نظرت الشاذلية للعمل كوسيلة وليس كغاية في حد ذاته .

أما ما يتعلق بالمال والجاه أو المنصب والمكانة فكل هذا لاعلاقة له بالعمل استنادا الى بعض آيات القرآن الكريم: ﴿ وما من دابة على الأرض الا على الله رزقها ﴿ (٤٩٤) و ﴿ أليس الله بكاف عبدة ﴾ (٥٠) وكان هذا وراء شعورهم بالثقة في الله والاعتماد عليه في الرزق دون ربط الرزق بالعمل: فالعمل اساسه وجه الله أما الرزق فليس اساسة العمل، وانحا هو من عند الله، وان كان مع ذلك واجبا لأن الله أمر بالسعى والعمل " وقل أعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون (٥١).

فالعمل واحب الله تعالى ولكن الرازق هو الله ، والعمل سبب ظاهرى لايترتب علية الرزق وهو مجال الأعمال الصالحات وأحتبار سلوكى للايمان يرتفع الناجح في اجتيازه الى أعلى الدرجات كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " التاجر الصدوق الأمير يحشر مع النبيين والشهداء والصالحين "(٢٥) وفي شأن هذا الحديث الشريف قال ابو العباس المرسى السكندرى " بأى طريق يحشر مع النبيين ، وبي

طريق يحشر مع الصديقين ، وبأى طريق يحشر مع الشهداء ، وبأى طريق يحشر مع الصالحين . يحشر مع النبيين بأداء الأمانة وبذل النصيحة ، ويحشر مع الصديقين لأن الصديق شأنه الصفاء في الظاهر والباطن ، والتاجر الصدوق كذلك قد أستوى ظاهرة وباطنة ، ويحشر مع الشهداء لأن الشهيد شأنه الجهاد والتاجر الصدوق يجاهد نفسه وشيطانه وهواه فيحشر مع الشهداء بهذا الوصف ويحشر مع الصالحين لأن الصالح شأنه أخذ الحلال وترك الحرام ".

وَهَذَا الْحَدَيْثُ يُوضِحُ فَي جَلَاءُ مَكَانَةُ الْعَمَلُ الْحَالُصِ لُوجِهِ اللهُ .

فالعمل يؤدى كسبب ووسيلة للرزق ، ويتوجب أتقانه لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " ان الله كتب الأحسان على كل شئ ... "(٥٠) وقوله : ان الله يحبب اذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه (٤٠) وليس الغرض من الاجادة والكفاءة زيادة المال المتحصل ، وان كان يرحب به . وهذا مفهوم يقرب من التوكل بمعناه الصحيح حيث يؤدى المرء ما عليه من واحب ، ولاينسب لفعله تحقيق النتائج وأنما العوائد من الله الرازق المعطى .

وأنعكس شعور المريدين بالثقه با لله والتوكل عليه في عدم الالتفات الى الظلم الذي يوجه اليهم من قبل الرؤساء أو الزملاء في العمل . بل محاولة الارتفاع والعلو هذا الظلم كنوع من التسليم لارادة الله . واعتقادا في أن هذه الأمور ضمن الاحتبار الدنيوي حيث يقول الحق تعالى ﴿ وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون ﴾ (٥٥) واضعين أمام أعينهم آيات القرآن الكريم ﴿ إن الله يدافع عن الذين آمنوا ﴾ (٥٠) .

بينما نجد الأمر مختلفا تماما في حالة وقوع الظلم على أحد الزملاء في العمل وبصفه خاصة ان كان أحد الأحوان في الطريق اذ نجد اتجاها ايجابيا ازاء الظلم الموجه لأحد الاحوان بتفضيل التدخل لايقاف الظلم والحد منه مهما يترتب على هذا الأمر من ردود فعل قد تسبب مشاكل لهؤلاء الذين يدافعون عن المظلوم . ومع ذلك هناك أقلية ممن تناولهم البحث رأوا أن الأفضل ترك الأمر الله دون تدخل مع التسليم لمراده .

وهذا الاتجاهان يمثلان احوال لمريدين المختلفة في التعامل مع الظلم بصرف النظر عن عدم قبولهم له على العموم . ويمثل الاتجاه الاول منتهى الايجابية فــى دفع الظلـم مع وحود شعور قوى بالرغبة في التغلب عليه . والاتجاه الثاني يمثل التسليم ولتوكـل

على الله لتحقيق مراده مع تفضيل هذا الاتجاه لدى المظلومين انفسهم بصفة حاصة استناداً لقول الله تعالى ﴿ ان الله يدافع عن الذين آمنوا ﴾ .

ولاظهار اختلاف الصوفى من حيث المفاهيم ونظرته للحياة عن غير الصوفى نذكر بعض أقوالهم السائدة التي تعكس مقاهيمهم الخاصة مثل قولهم "الفقر الله هو الغنى الكامل ": أي كلما شعر المريد بحاجته الله وفقره له كلما اتصف بالغنى ومن ثم فالمفهوم هنا بعيد تماما عن ارتباط الفقر والغنى بالمال . وان كانت كتب الصوفية تعرض قضية الفقر الى الله بتوسع وعمق الاأن مجتمع الدراسة لم يظهر به ادراك للأبعاد التي انطوت عليها هذه المعانى في كتب القوم .

كذلك مفهوم التصوف للحرية من حيث كونها تمام العبودية وعبر عن ذلك بوضوح أحمد صبحى بقوله ان الحرية في التصوف تمثل طرفي المتناقضات حيث ارادة قوية تسعى للتحرر من كل رق وتقطع صلتها بكل شيء من جانب ثم تلقى بنفسها في العبودية لله مسلمة بالجبر المطلق من جانب آخر $^{(V)}$ . وهذا المفهوم واضح عند مجتمع الدراسة حتى اعتبروها أحياناً الهدف النهائي لكل ما يفعلون .

كذلك اتضح من الدراسة الميدانية لمريدى الطريقة العقادية الشاذلية امتلاكهم للعناصر المادية المتمثلة في الغسالة الكهربائية والمكنسة الكهربائية والتليفزيون الملون والفيديو والسيارة على الرغم من البيئة الشعبية التي يعيشون فيها والمستوى التعليمي المتوسط الذي غلب عليهم. الا أن هذا ان دل على شيء فانما يدل على احتلاف مفهوم التصوف عن مفهوم الزهد لذي جمع بينهما كثير من متصوفة ومحبى التصوف في المجتمع المغربي.

ويؤكد ذلك أن المتصوف في المجتمع المصرى - كما سبق وذكرنا - ناس يعيش حياة عادية الا أنه كما ذكر ماكس فيبر ذا مفاهيم وقيم وأخلاق وأفكار مختلفة ذات تاثير قوى على سلوك(٨٥).

## أثر التصوف على الأسرة

طبيعي ان يكون للزواج والأسرة أهمية خاصة عند الصوفية لأن الزوجة المتفاهمة روحيا تسهل مهمة الشيخ مع المريد ولا تكون عقبة تمثل ضغوط الدنيا ومطالبها .

وقد كان نمط الزواج السائد داخل الجماعة لصوفية - وهو المعروف والشائع في فترة الستينات وأوائل السبعينات من هذا القرن - تفضيل ما يعرف " بالزواج الداخلي " وهو الذي يتم فيه زواج أحد المريدين من احدى بنات أو احدى قريبات اخوانه في الطريق .

الا أن أواخر السبعينات والثمانينات تفصح عن اتجاه عام بانخفاض نسبة حدوث هذ النمط من الزواج بين أهل الطريق الصوفى . وابداله بالنمط الثانى المعروف " بالزواج الخارجي " . وهذه الظاهرة تمثل الاتجاه الشائع في المجتمع بصفة عامة .

والذى يلاحظ هنا أن التغير الذى أصاب المحتمع ذاته بفقدان السيطرة الأبوية تدريجيا في المحتمع المصرى ، ونتيجة لأثر النموذج الغربي على الشباب من حيث عدم الاعتداد بنصيحة الكبار ، والاستقلالية في القرارات ، والاتحاه الى اختيار الزوجات من بين زميلات الدراسة أو العمل ، والمبالغة في ذلك الى حد السخرية من وجهات النظر الأبوى قد تغلغل أيضا في المجال الصوفي .

ولعل أولى انعكاساته صعوبة قبول مبدأ التسليم للشيخ من قبل الكثير من الشباب أو غيرهم ، وبالذات المتعلمين منهم عموما ، الذين يميلون الى اعتبار أنفسهم حجة في كل الأمور المتعلقة بذواتهم او ما قد يعرض لهم من أحداث كما أن انعكاسه الثاني هو عدم قبول تدخل الغير ولو كان الأب أو الشيخ في اختيار الزوجة ، الأمر الذي قوى لديهم عبر وسائل الاعلام المرئية والمسموعة عن العلاقات الموصلة للزواج قد تعرضها وسائل الاعلام بالمفهوم التجاري المسيطر على الفن المعاصر .

ومع ذلك اظهرت الدراسة الميدانية تفضيل "الزواج الداخلي "اعتقادا منهم ان ذلك يجعل الزوجات أكثر تفهما لأزواجهم وأكثر تقديرا لاحوالهم التي تنتج عن ارتباطهم بالطريق والشيخ وعلاقتهم بالاخوان . وهذا من حيث المبدأ النظرى ، وقد لا تتفق وقائع حياتهم وسلوكهم معه . والقلة يرون في النمط الثاني فائدة تكمن في امكانية زيادة عدد الطريقة بجذب أعضاء جدد من خلال علاقات المصاهرة . وهي حجة لها ظاهر تبريرى ، وتحمل في باطنها رفض التدخل فيما يسمونه الخصوصية . والتضارب في اتجاهاتهم يظهر أيضا اذا لاحظنا أن كثيراً منهم لايخفون وجود مشاكل زوجية قابلتهم في حياتهم يرجعون سببها الأول – في رأيهم – الى اتباع مشاكل زوجية قابلتهم في حياتهم يرجعون سببها الأول – في رأيهم – الى اتباع نمط الزواج الخارجي ، والسبب الثاني يكمن في عدم أخذ رأى الشيخ في الزواج سواء بالاستشارة أو لتبرك به . غير أنه مع ذلك ، من الامور المفضلة لـدى المريدين

اللحوء الى الشيخ في حل لخلافات الزوجية لاعتقادهم أنه افضل من يتدخل في حل المشاكل بين الزوج وروحته ، الأمر الذي يتطلب في بعض الأحيان مشول الزوجة أمام الشيخ والتحدث معهم على انفراد . وفي أحين أحرى التحدث مع الطرقين معا بغية ازالة اسباب الخلاف . وقد يتخذ قرارا - يرونه شبه ملزم - بازالة أو نسيان ما سبب الخلاف . فعلى حين أنهم ليسوا جميعا في اتحاههم لاستشارة الشيخ قبل الزواج أو القصد الى الرواج الداخلي الا أنهم جميعا يلجئون اليه في المشاكل الزوجية ويأخذون بتوجيهه بعد الزواج .

وفيما يتعلق برأى المتصوفة في اثر سلوكهم في الطريق الصوفي على معاملتهم لزوجاتهم ، وما يطرأ من تغيرات ، فقد اجمعوا على حدوث تغيير فعلى وان دخولهم الطريق الصوفي قد انعكس ايجابيا على معاملتهم لزو جاتهم . الا أنه بمقارنة أقوال الأزواج من , بينهم ، يبدو لنا ان الازواج تحدثوا في اجاباتهم عن السلوك المثالي ، أي ما يجب أن يكون وقد تصوروا انه كائن بالفعل، ولم يتحدثوا عن الواقع. ويضاف الى هذا أنهم يؤكدون دورهم مع الزوجة في تعريفهاا بالطريق ومحاولة ايصالها به: فذكر البعض أنهم أعطواً عهوداً لزوجاتهم بعد أحذ اذن الشيخ وكذلك أعطوهن " الورد " وأشاروا الى محاولتهم تعليم الزوجات آداب السلوك الصوفي عن طريق الاقتداء بسالزوج فيي المعاملات اليومية . الا ن التحدث مع الزوجات ولرّدد عليهن بالزيارة والمعايشة أظهر أنهن لم يأخذن العهد ولم بسحبن الورد بانتظم. بل اتضح من البحث عدم حرص الازواج على حث زوجاتهم على اداء الورد، وأنهم دائما يلتمسون لهن العذر بأن مسئوليتهن للأساسية - وهي رعاية شئون المنزل وتربية الابناء - لا تسمح بالوقت الكافي لغيير ذلك . والظاهر هنا أنه عند التنفيذ العملي يفضلون الحصول على خدمات الزوجات المنزلية على التضحية بهلذه الخدمات مقابل التزام الزوجات بالاوراد والطريقة .

وأجمع المتصوفة - ممن تناولهم البحث - أن المطلبوب من المرأة هو دورها الاساسى في رعاية البيت وتربية الابناء بالاضافة الى أداء العبادات كالصلاة والصيام أما ما عدا ذلك من أوراد وأحزاب وأذكار فهى ليست مطالبة بها .

والحقيقة أن الطريقة العقادية الشاذلية لا تحبذ وجود نساء في الطريقة ، اذ سبق لاحد الخلفاء أن أعطى عهوداً للناس ، وازداد عددهن في الطريقة وساد

الاختلاط مما سبب كثيرا من المشاكل والخلافات التي أشاعت العديد من الاعتراضات على الطريقة لهذا السبب . وبعد وفاة هذا الخليفة الذي كان له فضل كبير في كذب عدد هائل من الرجال والنساء في الطريقة العقادية لشاذلية والذات بالاسكندرية فضل مشايخ وخلفاء الطريقة العقادية الشاذلية تجنب اعطاء عهود للنساء أو مشاركتهن في الحضور في الذكر والمذاكرة . وإن كان هذا لم يمنع من وجود حالات استثنائية تم فيها اعطاء عهود لنساء ، مع تخصيص وقت محدد للجلوس مع الشيخ كلما اقتضى الأمر .

وفيما يتعلق برأى الزوجة فى زوجها المتصوف بعد دخوله الطريق تبين أن له جانبين: الأول يتمثل فى الزوجات اللاتى لم يلمسن أى نوع من التغيير لأنهن تزوجن وأزواجهن فى الطريق بالفعل، والثانى يتمثل فى نمطين: الأول و هو اعتراض البعض على كثرة ذهاب الزوج الى الشيخ والجلوس مع الاحوان، والثانى وهو الترحيب بذهاب الزوج للشيخ والاحوان. وأظهرت احابات أصحاب الجانب الثانى بنمطيه أن أزواجهن لم يبدو عليهم التغير الواضح فى المعاملة الزوجية.

وبذلك يلاحظ احتلاف كبير بين دور الروج وعلاقته بزوجته ودوره فى الطريق وعلاقته بشيخه واخوانه . ويرجع سبب هذا الاختلاف الى طبيعة الرجل المصرى ( الشرقى ) بصرف النظر عن اتجاهه الدينى وهو الذى يتميز عن غيره من الرجال فى مختلف البلدان ببعض الخصائص التى تجعل علاقته بزوجته قد تأخذ شكلاً أو نمطا مميزا من أعمدته خاصة الأمر والنهى بالاضافة الى تغليف معاملته للزوجة بغلاف من الشدة . وأخيرا الاعتماد على الزوجة فى كثير من أمور الحياة - كشئون المنزل وتربية الأبناء - تحت شعار مسئوليات الزوجة ، مما كان وراء اتجاه الزوج نحو ربط كثير من الأفعال بأمور ليس بينها ارتباط فى الحقيقة كعدم الرغبة فى التجديد فى المنزل والزهد وعدم معاونة الزوجة وارتباطها بالرجولة والكرامة . وعلى العكس من ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلى (٥٩) .

والذى لا شك فيه أن هذه الأمور لا نلاحظها في المتصوف وعلاقته بزوجته فحسب بل تمثل نمطا شائعا ، ان لم يكن غالبا ، في المحتمع المصرى ون كان هذا الرأى قائم على الملاحظة فقط دون الدراسة الدقيقة ، الا أننا حضرنا أكثر من

موقف شدة بين المريدين وزوجاتهن كما تم لنا أيضا حضور مجلس الذكر وبعض الزيارات الاجتماعية وبمقارنة سلوك هؤلاء المريدين مع زوجاتهن ومع احوانهم في الطريق وجدنا اختلافاً كبيراً اشبه بتمثيل علاقة المريدين بعضهم البعض - في مختلف الظروف سواء في الحضرة أو الزيارات الاجتماعية - بالعلاقة المقدسة التي على المريد احترام قواعدها وآدابها على الدوام أما علاقة المريد بزوجته فهي علاقة حارج هذا النطاق وهي بذلك لها قوانين وآداب مختلفة تماماً.

وأوضحت الدراسة عدم تغير دور المتصوف مع زوجته بصورة ملحوظة أو محسوسة في حين أنها أثبتت تغيراً واضحاً في شخصية المتصوف المعنوية وكذلك في نظرته للحياة . وما من شك في أن هذا الأمر يقترب من الحالة الطبيعية للمرء ، اذ لابد أن يبدأ المريد بتغيير ذاته أولا وهذا يتم بانشغاله بالله وبكل من يذكره بالله سوء الشيخ أو الاحوان . وهذا الأمر ليس بالسهولة واليسر ، بل كما سبق وذكرن انه أصعب الأمور مما جعل كثيرا من الصوفية يطلقون على الطريق الصوفي اسم " المجاهدة " .

فجهاد النفس بترقيتها من مرتبة الى أحرى كالترقى من النفس الأمارة الى اللوامة الى الملهمة لا يتم الا بالتحلص من كثير من عيوب النفس وأدرانها واكتسب كثير من الفضائل ، الأمر الذى جعل الصوفية يجمعون على انه يستغرق وقتا طويلا ، بل قد يصل مكوث المتصوفة فى مرحلة النفس اللومة ما يقرب من عشر سنوات او يزيد مما يجعل المتصوف يظل منشغلا بذاته من حيث الاصلاح فترة طويلة ، ثم يعد ذلك فى مرحلة لاحقة ينعكس هذا التغيير على أقرب المحيطين بع ( بحال الاسرة ) ثم تتسع الدائرة لتشمل المحتمع ككل . وكما ذكرنا فالتجربة الصوفية ما ان تسطع الا ويشع نورها ليشمل كل من حولها - وتتمثل المراحل الثلاث بصورة واضحة من خلال آيات القرآن الكريم فقد قال الله تعالى : ﴿ يا ايها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ﴿ (١٠) .

ولا يفوتنا التنويه عن أن بعض حصائص الرجل المصرى قد تمثل عائق فى سرعة تغير المتصوف مع زوجته عن باقى العلاقات الاجتماعية الأخرى . لذلك يتضح أن الزوج يفضل أن يعطى زوجته قدراً محدوداً من التصوف لا يعوق قيامها برعاية شئون منزلها وأسرتها ، ويقصد بعطاء العهد والورد بحرد الوصلة والرابطة بين الزوجة والطريق الشاذلي اعتماداً على القول الشائع لأبى لحسن " من قرأ وردنا له

ما لنا وعليه ما علينا "لذلك فالزوج باعطاءه فكرة عامة لزوجته عن لطريق الصوفى دون دفعها للألتزام بالطريق ومحاولة الترقى في معارجه انما هدفه تسيير شئون حياتهم وانعكاس المفاهيم الصوفية على الحياة الأسرية وليس هدفه انخراط الزوجة في الرحلة الصوفية لتغيير ذاتيتها ادراكاً وسلوكاً ومعرفةً .

وهذا النمط من العهد الذي تأخذه الزوجة يدخل في نطاق ما هو مشهور لدى الشاذلية باسم " قبضة البركة " وهي القبضة التي هدفها محرد التبرك بالشيخ ، وليس لها اى التزامات أخرى متمثلة في الطاعة أو التسليم أو الالتزام بالورد أر الحضور مع الاخوان . وهذا النمط يكثر الاخوان منه وخاصة في حضور بعض كبار المشايخ بهدف الزيرة ويحرص على أحذ هذه القبضة من ليس لديه الارادة الكافية للسير في الرحلة الصوفية والترقى في مقامتها ومن شم لا يحرم من التبرك بهؤلاء القوم الذين يحبهم ويتمنى الانتماء اليهم . وهؤلاء من يطلق عليهم " المحبين في الطريق " .

ولما كانت الدراسة قد أوضحت أن مبادىء الطريقة وقواعدها انما تعرف وتكتسب عن طريق معايشة المريدين بعضهم البعض وعلاقتهم بشيخهم ، فكيف اذن يمكن للزوجة أن تتعرف على مبادىء الطريقة وقواعدها وآدابه ، وان استطاعت التعرف عليها من خلال النزوج فكيف يتم لها اكتسابها دون المعايشة الواقعية في الحياة الاحتماعية .

والأمر لا يختلف كثيراً فيما يتعلق بانعكاس دور المريد - الأب - على أبنائه ، المحتلافا كبيراً عن علاقة المريد بزوجته . وان كانت احدى أوجه الاختلاف تكمن في الرغبة الباطنة في حث الأبناء على اتباع السلوك الصوفى والسير الحقيقى في الطريق خاصة الذكور منهم . فأجمع من تناولهم البحث على الرغبة الشديدة في انتماء أبنائهم الذكور للجماعة الصوفية الا أن هذا لا ينفى وجود التسليم لارادة الله في هذا الامر بصورة قد تجعل البعض يحكم عليها بنوع من اللاايجابية .

وأرجع المتصوفة تسليمهم في أمر مثل هذا الى الآية الكريمة أنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء أ<sup>(11)</sup> وكذلك لى القول المشهور عن الشاذلية بأن أولاد أبى الحسن مدونون في اللوح المحفوظ مما أكد لديهم الشعور بانه مهما كانت الرغبة شديدة لديهم في انتماء أبنائهم للطريق الصوفي الا أن هذا لا يغير من الأمر شيئا . وهذا ماذكره حليفة الطريقة في الاسكندرية مبرراً عدم انتماء ابنائه ذكوراً واناثا للطريقة الصوفية .

#### التصوف والقدوة:

ويتضح من ذلك أن التغير اواضح الملحوظ في المتصوف يبدو أساساً في تغيره معنوياً وهذا ينعكس في سلوكه الذاتي الناتج عن بعض الاشعاعات الفردية المترتبة على بعض التغيرات التي تصيبه في بداية الطريق . كالهدوء النسبي عوضاً عن العصبية والمودة والرحمة في المعاملة بدلاً من الشدة وغيرها من الصفات الذاتية التي أثر فيها الطريق بشكل واضح . أما عن ظهور هذه التغيرات كدوافع وأنماط سلوكية في تعامل الصوفي مع أبنائه وقيامه بدور التوعية والارشاد والتنشئة الدينية . فهذا – كما أوضحت الدراسة الميدانية – غير ممارس من متصوفة هذا الزمان ولعل السبب راجع الى ان من تناولهم البحث غير ممارس من متصوفة هذا الزمان ولعل السبب راجع الى ان من تناولهم البحث يتراوحون بين درجات النفس الدنيا : اللوامة والملهمة .

وعلى الرغم من ذاتية التحربة الصوفية كما أجمعوا على ذلك ووضوح أثر الطريق الصوفي على المريدين ذاتهم وقلة انعكاس هذا الأثر حارج نطاق المريد وحياته الخاصة كما أكدت ذلك الدراسة الميدانية ، الا أن هذا لا ينفى حقيقة التجربة الصوفية كما شبهها هنري برجسون بأنها كالشمس ما ان تسطع الا ويشع نورها لتشمل كل من حلولها . واضاف أن الصوفي ما يكاد يهبط من السماء الى الأرض - بعروجه في المقامات الصوفية - حتى يشعر بالحاجمة الى أن يمضي الى الناس يعلمهم ويبلغهم أن العالم الذي ندركه بالأعين وان كان حقيقياً ، فان ثمة عالمًا آخر غيره وليس هذا العالم بالمحتمل أو الممكن فحسب ، كما قلد يؤدي الى ذلك البرهان العقلي ، بل انه يقيني يقين التجربة . فالصوفي الذي يحس بالحقيقة تنحدر فيه من نتبعها بقوة فعلة ، لن يستطيع أن يمنع نفسه عن نشرها . لذلك يبدأ الصوفية لتحقيق هذا بأن يكونوا هم القدوة وليس المقصود هنا االقدوة سلوكيا ( خارجيا ) بل القدورة نفسيا (داخليا ) القدوة بحالهم الداخلي من مشاعر الحب والاحلاص والرضا ثم انعكاس هذه المشاعر على شخصهم وذاتيتهم من ستقرار نفس وطمأنينة وسعادة ثم على سلوكهم ومعاملاتهم فالتحربة الصوفية تحول الحياة الانسانية وتغيير الشخصية مما هو دني وأناني الى ما هو نبيل ونزيه والقدوة تعد من اهم الوسائل الثلاثة الاساسية التي بها يتم تحقيق القيم في النفوس الناشئة ، فوحود القدوة أمر ضروري للغاية ، ومن الخطأ أن يظن انسان أنه مستغن عنها في مختلف مراحل تطور حياته ، لأن الانسان كائن احتماعي يتأثر بلاجحتمع ويؤثر فيه ، ومن الخطأ أيضاً بان

الاخلاق الفاضلة تتحقق للفرد أو المجتمع بمجرد سن القوانين وتوقيع العقوبات ، فما لم توجد القدوة الحسنة في مختلف مجالات حياتنا الاجتماعية ، وما لم يكن الانسان راغباً حفاً في تغيير ما هو عليه من أخلاقيات مذمومة ، لن يتحقق شيء منها . وأمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم بلاقتداء بصحابته قائلاً : "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ".

وقد فطن الصوفية الى هذا المعنى ويروى عن ابي الحسن الشاذلي ان سئل: لماذا لا تؤلف الكتب في علوم القوم (أي قوم الصوفية) فقال: كتبي اصحابي ، أشارة الى أهمية يجاد القدوة في التربية . فوجود النماذج الصالحة لها تأثير فعال في تربية النشئ . اذ من أهم وسائل التربية المحاكاة ، لأن التربية في جوهرها اقتلاع عــادات فاســدة مـن نفس الانسان ومحاولة تعويده على عادات أخرى حسنة . والقدّوة ذات علاقة وثيقة بالدعوة بل تمثل نمطا من أنماطها فهنك " دعوة بالسلوك " وتتم بالاقتداء ودعوة بالقول وهي قائمة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذه تتوقَّف على علم الداعية واعداده وتأهيله وقدرته على التأثير على غيره واقناعه بما يدعو اليه ، لذلك فالدعوة فرض كفاية وليست فرض عين . واسلوب الدعوة يختلف من فرد لآحر تبعاً لاستعداده وتأهله لهذا المدور الأمر الذي يتوقف على شيخصية الداعي من ناحية واستعدد المدعو للاستجابة من ناحية أحرى . وأظهرت الدراسة الميدانية شيوع النمسط الأول من الدعوة بين المريدين أما النمط الثاني فمثله قلة من المؤهلين لذلك ، ومن بين مبحوثي الطريقة العقادية الشاذلية خرج الخليفة " بأريمون " في سياحة من أجل الدعوة من السلوم الى الحبشة من أجل فتح الطريق . وكذلك حرج الخليفة " بالاسكندرية " في سياحة من أجل الدعوة في ضواحي الاسكندرية ، والباقي رأى أن الطريق الشاذلي بصفة خصة لا يحتاج لدعوة لانه أمر مقدر ومكتوب اذ الشائع عن أولاد ابسي الحسن الشاذلي " أنهم مدونون في اللوح المحفوظ " .

وهذا الاتجاه يتمشى مع اعتبار التصوف للحاصة وليس للعامة ، لذلك فاهله ليسوا في حاجة للدعوة ، ولو أن مشكلة المجتمع المصرى المعاصر انما هي في ابتعاد أعداد كبيرة عن أصل الدين ذاته أو ما يعرف بمبادىء الاسلام والايمان والحلال والحرام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . لذلك فمن المنطقي ان توجه الدعوة للاسلام منهجاً والتزاماً قبل الدعوة للتصوف باعتباره الاحسان الذي يمثل المرتبة الأعلى من الاسلام والايمان . فكيف تتم الدعوة للاعلى دون توفر الأدنى .

لذلك فكثرة عدد المريدين الذين مثلوا النمط الاول من الدعوة وهو الدعوة بالسلوك أو قلة عدد من مثل النمط الثاني وهو الدعوة بالقول لا يدل على تقصير المريدين في هذا الشأن بل هو في الواقع أمر طبيعي يناسب ما هو سائد في المحتمع المصرى المعاصر ويتمشى مع ظروف من تناولهم البحث من حيث أمية بعضهم وقلة من سنحت لهم ظروفهم بالحصول على التعليم العالى مع عدم توفر عدد كبير منهم من ذوى لتأهيل والاستعداد لهذا الدور الذي يقتضى ان يقوم به المؤهلون من أهل العلم . فكما يقول البعض " ان الأعمى لا يقود أعمى مثله فعليه أن يبصر أولاً ثم يقود الخلق " .

والدعوة الصوفية دعوة اجتماعية صريحة تعمل على اقامة مجتمع سليم متكامل يسوده حو من الحب والرحمة والعفو والاخاء الصادق والاخلاص الكريم بكافة المثل التي تؤهله للوصول الى مرتبة أرقى المجتمعات فالصوفي الحق موقفه الجهاد والاصلاح في المجتمع فالتصوف رسالة موجهة للفرد والمجتمع تعمل على تبصير الناس بالمنابع الحقيقية للدين الحنيف وبذلك تعمل على اصلاح المجتمع.

والذى لا شك فيه أن صلاح الانسان - المتصوف - الذى هو نواة المجتمع مبشر بصلاح المجتمع وكون الصوفية هم القدوة وحرصهم على تأدية هذا الدور مبشر أيضاً باستمرارية ودينامية توليهم هذا الدور الايجابي الفعال وانعكاسه على أفراد المجتمع ككل . مما يلقى لضوء على أهمية دور التصوف والطرق الصوفية في صلاح الانسان وكذلك صلاح المجتمع وهذه تعد الأهمية الأولى والأساسية للتصوف .

## أثر التصوف في الضبط الاجتماعي

التصوف من غاياته ان ينشر الخلق القويم بين طبقات المجتمع والخلق القويم هو الدعامة الأولى التي يبني عليها المجتمع أمنه واستقراره. فالطريقة لم تضع لأتباعها الأصول في الحياة الدينية فحسب ، بـل امتـدت لتشمل كافة نواحي حياتهم الاجتماعية في مختلف العلاقات بين لشيخ والمريد وبين المريدين بعضهم البعض ، وبين المريد ونفسه واهله وغيرهم من سائر أفراد المجتمع ، كما وضع الصوفية أصولاً وقواعد وآداب لتوادهم ومجتهم وتزاورهم والمشاركة في الأفراح والأحزان وغيرها من العلاقات المختلفة (١٢).

وكل فرد رقيب على ذاته يتمتع بضمير حى محقق الضبط الاجتماعي بنوعيه الضبط الخفي والضبط الظاهر .

#### الضبط لاجتماعي

وللطريقة دور ايجابى في تحقيق الضبط الاجتماعى وقد وحدت بعض الطرق - كما سبق وذكرنا - كالطريقة الحامدية الشاذلية التي إهتمت بهذا الشأن اهتماماً كبيراً مما جعلها تضع قانوناً خاصاً بها يعمل على ضبط سلوك الأعضاء داخل الحماعة وخارجها . مما كان له أكبر الأثر في تهذيب سلوك الأفراد والتحكم في علاقاتهم ، هذا بالاضافة الى دور الشيخ الفعال في الفصل بين الناس في حالات المنزاع والخلاف ، وامتدت جهود الشيخ لتشمل المحتمع ككل . ومن ثم يتضح أثر الطريقة الذي لا يمكن انكاره على الحياة الاجتماعية التي هي بمثابة دعوة لتدعيم المبادىء والقيم الدينية ، ونداء للتمسك بالآداب والأخلاق الاسلامية التي لا بديل لها لخلق مجتمع فعال بناء . لذلك لا يقتصر دور الطريقة على حياة العضو الدينية بل تشمل كافة أوجه حياته العملية والأسرية والاجتماعية ، فالعضو يلجأ الى الجماعة لسد كافة حاجاته الدينية والديوية ولحل مشاكله المختلفة ، لأن الطريقة هي لمأوى والملجأ لأعضائها .

#### المناصفة:

وتطبق الجماعة نظام المناصفة بهدف تحقيق الضبط الداخلي في شكله الظاهر واختيار صورة المناصفة من حق المريدين الذين قد يجعلونها علناً خلال ما يعرف لديهم " بالهدرة " وفيها يقدم المريد نفسه قائلاً " نعم ياسيدى الفقير يقدم نفسه يريد لمناصفة " وهكذا . فيقول الشيخ بعد عرض الأمر عليه عشرة آلاف أستغفر الله العظيم وأحياناً يتبرع أخوه في لطريق ويقول للشيخ " نعم ياسيدى الفقير يأخذ عن أحيه ألف أستغفر الله العظيم " وفي حالة الموافقة وهو الغالب يقول الشيخ " كذلك " . وهناك نوع آخر من العقاب يتمثل في الحرمان من الاشتراك في الحضرة بل الذكر خارج الحلقة ( المنطقة المقدسة ) لمدى أسبوع مثلا أو تنظيف الميضاة وهذا يعتبر شيئاً صعباً على النفس واحياناً أحرى يكون العقاب أن يدعو المريدين عنده للقيام بالحضرة في منزله ويتكف لا هو بالنفقة

وذلك يوضح ان الشيخ يوجه العقاب تبعاً لحال المريد ونفسيته فالعقاب نفسه جانب أساسي في تنشئة المريد في الطريق. وفي بعض الحالات الخاصة ، أو في حالة وجود خلاف بين الخلفاء ، يطلب من الشيخ حلسة سرية مع ترشيح الأفراد الذين يتدخلون بين الطرفين لفض الشحار . وفي الغالب لا يزيدون عن ثنين أو ثلاثة يراسهم الشيخ والخليفة ، وفي الهدرة التالية يقال نتيجة ما حدث في المناصفة ويعترف المخطيء بخطأه فيقول " نعم ياسيدي الفقير أحطأ في فلان ومناه الصفا أو يطلب العفو " وهذه تسمى تقديم النفس . والشيخ يراعمي عند الحتيار من يتدخل لفض الشجار أن يتوافر فيه العقل والحكمة و لا يشترط السن أو العلم . ولا يخفى ما في هذا من تربية للتواضع والاععتراف بالخطأ ومقاومة نزعات النفس نحو الكبر والغرور والعجب .

وكان للتصوف دور كبير في الضبط الاجتماعي في كثير من الأقاليم وخاصة التي ينتشر فيها عادة الأحذ بالثأر ، فكلمة طيبة بسيطة من رجل صوفي ملهم لها فعل السحر في النفوس تقضى على دواعي الشر والفتنة ، فاذا بالمتنازعين جميعاً احوة متحابون متآلفون يسعون في سبيل الخير والوئام والصالح العام . وبذلك كان للشيخ تأثير ايجابي ودور فعال في فض المنازعات واقامة اللسلام ، وتحقيق الأمن والقضاء على التشاحن والتباغض وحل المشاكل على اختلافها سواء كانت دينية أو دنيوية .

وكل هذه الأمور تكون مقومات الأثر الفعال للتصوف والطريقة الصوفية على المجتمع في دفع عجلة الحياة الى الحركة والتسامي والتقدم لذلك قد يكون ضرورة لا بديل لها في مكافحة الجريمة ومقاومة الانحراف وايقاظ الضمير وتحقيق الضبط الاجتماعي وتدعيم القيم وترسيخها . اذ الطريقة تتغلغل في حياة اعضائها الدينية والاجتماعية والعلمية واالتربوية والفكريمة مما يجعلها ذات اثر فعال على كافة أنماط سلوكهم مع مختلف الأفراد الذين يتعاملون معهم .

والحقيقة التي لا يمكن اغفالها دور التصوف الايجابي في تشييد الدولة الاسلامية باعتبار أنه يستقى منابعه من الدين الحنيف، وهو الذي ظل حافظا لرسالة الاسلام، يجاحد في سبيلها ويعمل من أحلها، وهو الذي أدرك ادراكاً حقيقياً لمعنى لدين، فاحترم مقدساته ونفذ تعاليمه وتولى عبء الدفاع عنه، فقد دأبت الجماعات الصوفية على نشر الدين الاسلامي في لقارة الافريقية منذ ماا يزيد على مئة عام ومن

أول روادها وأهمهم الفرق السنوسية حيث نشرت الزوايا والمساحد في ربوع صحراء وريف ليبيا وما هو واقع جنوبها ونمت منها الجماعات التي آزرت حركة المقاومة في شمال افريقيا ضد الاستعمار الفرنسي والايطالي بكل عناصر الشباب والبطولة . فالطرق الصوفية نشرت الاسلام في آسيا وأفريقيا وحملت رايته الى كل مكان وكسبت له الملايين واسست دولة المرابطين والموحدين لنحدة الأندلس ولحماية المغرب العربي من وثبات الأوروبين (٦٢) .

وقد ذكر الجبرتى ان هزيمة الفرنسيين في مصر كانت على ايدى رحل المقاومة الشعبية من ابناء الطرق الصوفية وشيوخها الذين جعلوا من الأزهر والأحياء الشعبية في مصر حصوناً منيعة لا تقتحم ومشاعل للثورة لا تخمد نيرانها وكانت الفتوة الصوفية هي النجدة التي يستنجد بها صلاح الدين في الحروب الصليبية كلما مالت به الموازين في ساحات القتال (١٤).

والطرق الصوفية التي اظهرت التزامأ وميولأ سياسية وجهسودا عسكرية ظهرت في الدول التي وقعت تحت وطأة القوى الاستعمارية الأوروبية ، فكانت السنوسية والتيجانية والشاذلية من الطرق التي كافحت من أجل الاستقلال السياسي للاسلام. وهكذا نلاحظ أن الطرق الصوفية يختلف دورها في المحتمعات باحتلاف الظروف الأيكولوجية والاحتماعية والاقتصادية والسياسية التي تواجهها ، وذلك ان دل على شيء فانما يدل على مدى شمولية التصوف وقوته وقدرته على الوفاء بمحتلف حاجات المحتمعات مما يتناسب وظروف كل مجتمع وما يحتاج اليه . ولمعرفة الدور السياسي للطريقة العقادية الشاذلية أظهرت الدراسة الميدانية عدم ابجابيمة افراد الطريقة في هذا الدور عدا الجابيتهم في تحقيق الضبط الاحتماعي -كما سبق وأوضحنا - والملاحظ ان مجتمعي الدراسة بمصر والمغرب تحنبا الحديث في همذا الأمر مؤكدين الدور السياسي الايجابي للطرق مستندين في ذلك الى الطريقة السنوسية ، مما دفعنا إلى ذكر نبذة عنها ومدى فاعليته ليس في النواحي الدينية وانما كمركز احتماعي واقتصادي وسياسي ، اذ لم يقتصر دورها على الدعوة لله سبحانه وتعالى ، والتوعية الدينية بحفظ القرآن والسنة ، وتعلم أصول الدين والشريعة الاسلامية . فالزاوية السنوسية مسجد ومضيفة وخلوات لسكني الأتباع ومقر لايواء اللآجئين ، وهي بمثابة محط رحال للقوافل ، وهي أيضا للتربية والتنشئة الاجتماعية والعلمية.

وقد افلحت السنوسية في تغيير قيم الجماعات البدوية التي أنشئت فيها اذ استطاعت ان تخطو خطوة هامة لتوطينهم باقامة الزوايا الدائمة والتأثير عليهم بالاتجاه صوب العمل اليدوى بعد أن كان محلاً للازدراء .

وكان للزاوية دور كبير في الفصل في الخصومات بين أهل القبيلة ، فالشيخ كالحاكم المدنى لا تقتصر مهامه على الشئون الدينية بل تمتد لمباشرة عقود الزواج والنظر في جميع الشئون الاقتصادية . فالزاوية اهتمت بالقضاء على المنازعات والخصومات بين عشائر البدو في ليبيا وخاصة في برقة ، واهتمت بعقد الصلح وتوطيد أركان الاسلام والأخوة بين شعوب الصحراء المتطاحنة خاصة وأن بعض الحروب كانت سبباً في قتل عدد كبير من الناس وايجاد الفنن . لذلك تمثل السنوسية وظيفة تحقيق الصلح والتراضي بين الشعوب المتنازعة كعامل من عوامل الضبط الاجتماعي (١٥) وبذلك حرجت الزوايا السنوسية من اطارها الديني الي اطارها السياسي والاجتماعي .

وفيما يتعلق بالدور الاقتصادى للطريقة العقادية الشاذلية فهو دور ضئيل بالفعل طالما أن الطريقة بعيدة كل البعد عن النواحى المالية لأفرادها اتباعاً لقولهم المشهور والذى هو قاعدة لهم "تحابوا كالأقارب وتعاملوا كالأجانب " ويقتصر دور الطريقة على حث أعضائها على أداء الزكاة كل بالوسيلة التي يراها ملائمة لظروف وظروف أهله وأسرته عملاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم " الأقربون أولى بالمعروف ". وفي بعض الاحيان قبل عيد الفطر بصفة خاصة يقوم أحد الأفراد بجمع تبرعات المالية أو العينية وهذا لا يمثل دوراً تنظيمياً وانما هو عمل تطوعى .

أما الدور الديني للطريقة العقادية الشاذلية فقد تعدى حدود الجماعة الصوفية بل خرج عن نطاتقها واتخذ شكل خطب عامة ودروس دينية للوعظ والارشاد خاصة خلال أيام شهر رمضان ، وخلال الاحتفالات التي تقام بمناسبة موالد الأولياء ، وذلك بالاضافة الى بيوت المشايخ والخلفاء التي تستقبل الأخوان وكل من يتصل بهم من أقارب وحيران ممن يطلبون العون في الشئون الدينية ولدنيوية التي تعترضهم ويعجزون عن حلها فتنتابهم ضغوط نفسية تقتضي التماس المشورة والتبرك بالشيخ أو الخليفة .

أما الأدوار الاجتماعية للطريقة العقادية الشاذلية فقد ظهرت في مد يد العون لحل ما يصادف الاخوان من المشاكل ، والعمل على أتاحة فرص العمل لمن لا عمل له . كما أكدوا دور الشيخ الايجابي في معاونة الناس في كافة محالات الحياة ورفع الظلم عنهم وذلك بالاضافة الى دوره الاستشارى في الاحتيار عند الزواج ، وحل لمشاكل اللي تدور حوله ، والتوفيق في حالات الحلافات الأسرية ومن ثم يتضح دور الشيخ الايجابي في الضبط الاحتماعي .

ومما تقدم ذكره يتضح احتلاف وظائف الطريقة العقادية الشاذلية عما ذكره حلسنان معبراً عن اقتصار الوظيفة الحالية للطرق في مصر على الوظيفة الداخلية الموجهة مباشرة للأعضاء وحياتهم دون توجهها الى البيئة الاجتماعية التى يعيشون فيها . واتفق معه مورو برجر في هذا الرأى حين صرح بتدهور دور الطرق سياسياً واقتصادياً منذ القرن الماضى في مصر وأرجع هذا التدهور الى الأسباب الآتية :

اولاً : قلة تأثير الأفكار الدينية .

ثانياً : قوة نفوذ الدولة .

ثالثا: انشغال الأفراد بأعمالهم بصورة زائدة .

وبالاضافة الى ذلك ظهر من حلال البحث والدراسة ادوار تربوية تعليمية للطريقة العقادية الشاذلية اتخذت شكل حدمات تعليمية عن طريق دروس فى العلوم ومجموعات تقويمة للطلاب فى المراحل التعليمية المختلفة ، وانشاء دور حضائة للأطفال بأسعار رمزية ، وكذلك حدمات طبية بانشاء مستوصفات أو وحدات علاجية لعلاج المرضى من أخوة الطريق وكافة أفراد المجتمع بأسعار رمزية .

وبذلك أكد بحتمع الدراسة بمصر تعدد وظائف الطريقة وخروحها من حدود الوظائف الدينية لتشمل الوظائف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وان كانت في نطاق محدود .

## هوامش ومراجع الفصل السادس

(١) أحمد ابو ريد المرجع السابق ، الأنساق ص ٥٣٥ .

(٢) سورة الفتح الآية ١٠ .

\* الورد الأساسي عبارة عن ١٠٠ إستغفار ، ١٠٠ صلاة وسلام على المصطفى صلى الله عليه وسلم ، ١٠٠ لا إله إلا الله عقب صلاة الفجر وصلاة المغرب يوميا . ومن أسرار هذا الترتيب البدء بالإستغفار لتطهير القلب شم تعطيره بالصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم استعداد للمشول بين يدى الملى لتوحيده وتهليله للإتصال بسر الكلمة .

(٣) سورة الفتح الآية ١٠ .

\*\* سأل على بن ابى طالب النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله دلنى على أقرب الطرق إلى الله تعالى وأسهلها على عباده وأفضلها عند الله تعالى فقال صلى الله عليه وسلم عليك بمداومة ذكر الله تعالى فى الخلوات فقال على رضى الله عنه: هكذا فضيلة الذكر ؟ وكيف أذكره يارسول الله ؟ فقال أغمض عينيك واسمع منى ثلاث مرات ثم قبل أنت ثلاث مرات وأنا أسمع . فقال صلى الله عليه وسلم لا إله إلا الله ثلاثا مغمضا عينيه رافعا صوته وعلى يسمع . وهذه الرواية أصصل لدى الصوفية فى تلقين المريد عند البيعة .

(٤) محمد توفيق البكرى: رسالة في الكلام عن نشأة التصوف والصوفية وأعمالهم، حققه بدوى طه علام، مطبعة العاصمة، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ٢١.

(٥) فاروق أحمد مصطفى : البناء الإحتماعي للطريقة الشاذلية في مصر ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ ، حيث اتفقت دراستنا مع دراسته السابقة .

\*\*\* أنظر ملحق رقم ٣ ، ص

(٦) فاروق أحمد مصطفى : المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

(٧) عبد القادر الجيلاني : الغنية لطالبي طريق الحق في الأحلاق والتصوف والآداب الإسلامية ، الجزء الثاني ، المرجع السابق ، ص ١٦٣

(A) عبد الحليم محمود: الرعاية لحقوق الله لأبي عبد الله الحارث المحاسبي ١٩٨٤ ، دار المعارف ، ص ٤٧ .

\*\*\*\* كلمة ذكر لا تطلق على ذكر الإنسان فحسب بل تطلق على ذكر

الحيوانات والجوامد والنباتات أما الحضرة فاحتص بها الإنسان لقسول الله تعالى في الحديث القدسي " أنا جليس من ذكرني ". انظر : محمود الصباغ : الذكر في القرآن الكريم والسنة المطهرة ، مكتبة السلام العالمية ، دار الإعتصام ، 1977 - 1977 .

- (٩) سورة الأعراف آية ٦٣.
- (١٠) سورة الصافات آية ٣.
- (١١) سورة الزخرف آية ٤٣.
- (١٢) سورة الأنعام آية ٤٤ .
  - (١٣) سورة البقرة آية ٢٠٠ .
- (١٤) سورة آل عمران آية ١٣٥.
- (١٥) أبي القاسم القشيرى: الرسالة القشيرية ، المرجع السابق ، ص ١١١ .
- (١٦) عبد الحليم محمود : أبي الحسن الشاذلي ، المرجع السابق ، ص ١٤٣ .
  - (۱۷) أبي القاسم القشيري : المرجع السابق ، ص ١١٠ .
- (۱۸) أخرجه الامام أحمد والترمذي والبيهقي والطبراني بروايات متعددة : النبهاني ، الفتح الكبير ، المرجع السابق ، الجزء الأول ص ١٥٥
  - (١٩) سورة العنكبوت آية ٤٥ .
- (۲۰) رواه الترمذى والحاكم في المستدرك والإمام أحمد في المسند ومالك في الموطأ وبن ماحه والطبراني في الكبير والبيهقي في شعب الإيمان . انظر اإملم النووى ، رياض الصالحين ، ص ٣٩٨ .
  - (٢١) نفس المرجع السابق ، ص ٥٧ ، ٥٨ .
- (٢٢) أخرجه الديلمي عن ثوبان رضى الله عنه . انظر " بن حسام الدين الهندى ، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ، الجزء الأول ، ص ٤٣٣ ، حديث رقم / ١٨٧١ .
- (٢٣) محمود بن عفيف الدين الوفائي الشاذلي : معاهد التحقيق في رد المنكرين على اهل الطريق للسادة الشاذلية الوفائية الفاسية ، ص ٥٩ .
- \*\*\*\*\* الورد عبّارة عن ورد الطريقة الشاذلية بصفة عامة وهو ١٠٠ استغفر الله العظيم و١٠٠ اللهم صلى على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا بقدر عظمة ذاتك ياأحد ، ٩٩ لااله الا الله وختام المئة لا

اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة بعد صلاة الفجر وأحرى بعد صلاة العشاء يوميا . ونظرا لضعف همة المسلمين عن القيام بأداء الصلوات في اوقاتها خاصة صلاة الفجر التي ورد فيها " ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها " وتكاسل الناس عن تلبية داعي الحق لغلبة اهوائهم وشهواتهم وافتقاد الاخوان من قبل لما يعينهم على الاستيقاظ وقت الفجر جعل الجماعة تحرص على تعيين أحد الاخوان للقيم بهذا الدور لايقاظ اخوانه ويسير ذاكرا الله رافعا صوته لا اله الا الله حتى اذا وصل الى منزل أحيه ووقف ذكر الله الله الا الله ويرد عليه لا اله الا الله .

(٢٤) سورة آل عمران آية ١٠٤

(۲۰) سورة الكهف آية ۳۸۰

(٢٦) أخرجه التمرمذي عن انس – الفتح الكبير ، الجزء الثالث ص ٢٠٦ \*\*\*\*\*\* بالاضافة الى قراءة الوظيفة والياقوته –الوظيفة هي الصلاة لمشيشية انظر الملحق رقم ٢ .

(۲۷) لمشيخة العامة للطريقة المحمدية الشاذلية: تعريف بالطريقة المحمدية الشاذلية: "دسرتور الأخوة في الله " (دار المشيخة بمبنى مسجد المشايخ، مطبعة النصر، القاهرة، ص٠١)

(٢٨) اخرجه الامام أحمد والنسائى وابن حبان والحاكم فى المستدرك والبيهقى فى المستدرك والبيهقى فى الشعب عن ابى هريرة " ان المؤمن اذا قبض أتته ملائكة الرحمة بحريرة بيضاء فتحرج روحه كالطيب وأطيب من ريح المسك ، حتى أنه يناوله بعضهم بعضا فيسمونه بأحسن الأسماء له حتى ياتوا به باب السماء فيقولون ... "

\*\*\*\*\*\* الاسم المفرد هو الله .

\*\*\*\*\*\*\* الأسم المضمر هو ذكر الله بطريقة معينة تتمثل في اسقاط اللامان في الصيرا لاماً في الصورة .

\*\*\*\*\*\*\* اسم الصدر هو "آه "أو "أوه "ويقال أن آوه بالحبشي تعني "رحم ".

(٢٩) حامد ابراهيم محمد صقر ، نور التحقيق في صحة أعمال الطريق ، الطبعة الثانية ، دار التأليف ، ص ١٩٦-١٩٦ .

\*\*\*\*\*\*\* يستخدم اهل الطريقة الشاذلية العقادية اسم النفحة على كل ما يصيب المريد ويعتقدون في كونه خير له استنادا الى ( ما من شوكه يشاكها

المرء أو عثرة قدم أو اختلاج عرق الا بذنب ويعفو عن كثير) فمثلا كما ذكر أحد المشايخ أنه أصيب باحتباس في البول وعب عن ذلك بالنفحة - اذا اضطر احد الاخوان للقيام بخدمة لاخيه بصورة اضطرارية يعبر عن ذلك بانها نفحة وهكذا . فمثل يقول نفحت بكذا .

- (٣٠) محمد على الهاشمي : المرجع السابق ، ص ٦١ .
- (٣١) فاروق مصطفى : المرجع السابق ، ص ٢٣٣ .
  - (٣٢) نفس المرجع السابق ص ٢٣٥ .
- (٣٣) محمد الجوهرى : علم الفلكلور : دراسة المعتقدات الشعبية ، الجزء الثانى ، المرجع السابق ، ص ٩٩ .
  - (٣٤) فاروق احمد مصطفى : البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية ، ص ١٦٦ .
- (٣٥) ادوارد وليم لين : المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم ، المرجع السابق ، ص ٣٧٤–٣٧٥ .
  - (٣٦) عبد الحليم محمود: ابو الحسن الشاذلي ، ص ٥٠ .
    - (٣٧) فاروق أحمد مصطفى ، ص ٥٠ .
      - (٣٨) نفس المرجع السابق ، ص ٩٩ .
  - (٣٩) أخرجه الامام حمد والحاكم والنرمذي باختلاف في الروايات .
    - (٤٠) سورة يونس آية ٦٢ .
- (٤١) محمد رمضان محمد سعيد: الآداب الصوفية لمريدى الطريقة الشاذلية، ص ٢٨:٣٠.
- (٤٢) فاروق أحمد مصطفى : دراسات فى المحتمع المصرى الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية فى مصر ، ص ٥٤٥ .
  - (٤٣) نفس المرجع السابق ، ص ٤٦ -
    - (٤٤) سورة طه آية ١٢٤.
- (٥٤) أبو الوفا الغنيميي التفتازاني : أدعياء التصوف كثيرون مجلة التصوف الاسلامي ، العدد ٩٨ ص ٤ .
- (٤٦)- عبد الحليم محمود: الرعاية لحقوق الله لابسى عبد الله الحارثي المحاسبي، ص ٤٦.
  - (٤٧) سورة الأنعام آية ١٢٠.

- (٤٨) أحمد الدردير: تحفة الاخوان في آداب الطريق ، المرجع لسابق ، ص٣٠.
- (٤٩) فاروق عبد الجواد شويقه: الانسان ... الانسان دراسة مستوفاة من
  - القرآن الكريم ودعوة الى تكوين علم حديد ، ص ٤ .
    - (٥٠) سورة هود آية ٦.
    - (١٥) سورةَ الزمر آية ٣٦.
    - (٥٢) سورة التوبة آية ١٠٥.
  - (٥٣) أخرجه الترمذي والحاكم عن أبي سعيد الخدري ، الفتح الكبير ، ص ٤٠ .
- (٥٤) اخرجه الامام أحمد ومسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجة عسن شداد بن أوس النبهاني ، الفتح الكبير ، ص ٣٤١ .
  - (٥٥) سورة الفرقان آية ٢٠ .
    - (٥٦) سورة الحج آية ٣٨.
  - (٥٧) احمد محمود صبحي ، المرجع السابق ، ص ٢٤٠ .
- (٥٨) أحمد ابو زيد ، " ماكس فيبر والظاهرة الدينية " عالم الفكر ، ص ٣٠٧\_
  - (٥٩) أخرجه الترمذي وبن ماجة والطبراني وابن عساكر ، ص ١٠١ .
    - (٦٠) سورة المائدة آية ١٠٥.
    - (٦١) سورة القصص آية ٥٦.
    - (٦٢) عامر النجار ، ص ٨٥ .
    - (٦٣) نفس المرجع السابق ، ص ٨٤ .
    - (٦٤) أحمد ابو زيد ، المرجع السابق ، ص ٨٤ ، ٧٦ .
      - (٦٥) نفس المرجع .

# الخاتمة أهم النتائج والتوصيات

• أولاً : أهم النتائج

• ثانيا : أهم التوصيات

## 

أولا: أهم النتائج

-1-

يمكن القول أن التصوف تجربة دينية متأصلة في الإنسان بحكم طبيعته وحمله الأمانة منذ بدء الخليقة فقد قال الله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ . وجاء في كثير من كتب التفسير ليعبدون بمعنى "ليعرفون " ، وبذلك كانت المعرفة وهي غاية التصوف هدفاً للإنسان نفطرته وإن إختلف أفق المعرفة ونوعها باختلاف مستويات الأفراد . ومن ثم فسعى الإنسان نحو المعرفة إنما همو تطلع للحقيقة التي خلق من أجلها . والمعرفة ليست علما يدرك بالدراسة والتعلم والإطلاع فحسب وإنما يتم الوصول إليها بالذوق عن طريق خوض التجربة الصوفية ذاتياً ، وهي تجربة أساسها الأحلاق . فكلما تخلي المتصوف عن صفاته المذمومة وفرغ قلبه من الاهتمام بالأكوان وتحلي بالصفات المحمودة وامتلاً قلبه بالأنوار التي يقذفها الله في قلبه ، كلما تحققت له المعرفة التي يطلق عليها الصوفية " التجلي " .

ومن هنا كان العلم كسبى يتم بالسعى إليه ، في حين أن المعرفة هبة يهبها الله لمن يتهيئ إليه النقية نفسه وتزكيتها ، وما من شك في أنها وهبية وبها جزء كسبى يسعى إليه الإنسان وهبو الأخلاق (١). وقد ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم " من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم "(١).

اظهرت نتائج الدراسة وجود عناصر التجربة الدينية التي تحدث عنها "أوديا " ( المقدس والسلطة الدينية والأحلاق والقيم والرمزية والشعائر والطقوس ) في التجربة الصوفية في مجتمعي الدراسة .

وقد وضح من الدراسة تباين أهمية هذه العناصر في مجتمعي الدراسة . فبعض العناصر التي تحظى بأهمية بالغة في الطريقة العقادية الشاذلية بمصر لا يقابلها اهتمام من الطرق الصوفية بالمغرب . وعلى سبيل المثال فإن ارتباط التجربة الدينية بالمقدس ظهر واضحاً بين مريدى الطريقة بمصر - وإن اختلف هذا المفهوم عما ذكره أوديا - فالمقدس في التجربة الصوفية هو الله عز وجل ، وارتباط المقدس بها ليس من قبيل تقديس كل ما هو مرتبط بها لذاته وإنما تقديسه لارتباطه بالله سبحانه وتعالى ، مثل حلقة الذكر التي تعتبر منطقة مقدسة ، وكذلك الشيخ وأولياء الله الصالحين فمحبتهم واحترامهم راجع لعلاقتهم بالله واتصالهم به عز وعلا .

وظهر التباين مرة أخرى في عنصر السلطة الدينية وما تتمتع به مسن (الكاريزما)، إذ هي غير واضحة في المجتمع المغربي بقدر وضوحها في الطريقة الصوفية في المجتمع المصرى. وإن قبل الآن ارتباط السلطة الدينية "بالكاريزما" فذلك قد يرجع إلى ما سبق ذكره عن انخفاض مستوى مشايخ اليوم عما كان بالأمس وإلى نظام توريث المشيخة على النموذجين الرابع والخامس اللذين ذكرهما ماكس فيبر، ويشير أولهما إلى الاختيار الذي يتوقف على الجماعة القريبة من الشيخ بناءً على ما يتمتع به من الكاريزما في اختيار ممثل للجماعة يخلف الشيخ التي ليست من ذاته وإنما في منصبه (أكاريزما).

ويعزى عدم وضوح السلطة الدينية في المحتمع المغربي إلى افتقاده لأهم دعامة من دعامات الطرق الصوفية وهي علاقة المريدين بالشيخ بالمفهوم السائد لدى المتصوفة .

وفيما يتعلق بالعنصر الثالث: الأخلاق والقيم ، فقد اختلفت لدى المتصوفة في مجتمعي الدراسة باختلاف مفهوم التصوف والغاية منه في كل مجتمع منهما . والأكثر وضوحاً هو ارتباط التصوف في المجتمع المصرى ارتباطاً وثيقاً بالأخلاق والقيم الروحية وهي أقرب إلى القيم المثالية كما ذكرنا في الفصل الأول : فالتصوف بمفهومه هو العروج بالنفس إلى أرقى وأسمى مراتبها وذلك يفرض على المريد التحلق بمكارم الأخلاق والالتزام بالقيم الروحية كالمحبة والطاعة والإيثار والإحسان والكرم ... الخ .

كما اتضح من الدراسة دور التصوف الفعال في التأثير على المريد بتغيير اهتمامه ومن ثم تغيير قيمه وبذلك يمثل التصوف في المحتمع المصرى " الدين الحركي الدينامي" ، ويمثل التصوف في المحتمع المغربي - بمفهوم الزهد والانقطاع للعبادة - " الدين السكوني الإستاتيكي ".

أما العنصر الرابع للتجربة الدينية وهو الرمزية ، أسفرت الدراسة في المجتمعين عن أهمية هذا العنصر للتجربة الصوفية بصفة عامة وأهميته في المجتمع المغربي بصفة خاصة إذ يميل المجتمع ميلاً واضحاً للرمزية حتى أصبحت سمة الشعب المغربي بصفة عامة وليست قاصرة على المتصوفة . وتظهر الرمزية في التجربة الصوفية بصورة واضحة في العهد والعلاقة بالشيخ والنفحة ... الح .

والعنصر الخامس والأحير المتعلق بالشعائر والطقوس فقد تبين أنهما يحظيان بأهمية بالغة في مجتمعي الدراسة لارتباطهما الوثيق بالتجربة الدينية ذاتها ، فهما كما ذكر بعض علماء الاحتماع والأنثروبولوحيا يمثلان الفعل الديني ذاته الذي لا وجود للعقيدة دونه كما ذكر سانت جريس "تموت العقيدة التي تدور حولها أية شعائر وطقوس "د".

,إن كانت الشعائر ركنا حوهرياً وضرورياً في كل الأديان على اختلافها سواء كانت شعائر فردية ذاتية أو جماعية فأهميتها للتجربة الصوفية تفوق أهميتها للتحربة الدينية بصفة عامة من حيث دورها الأساسي في تنشئة المريد وتقوية الإرادة وعلو الهمة وهما دعامتين من أهم دعامات السير في الطريق الصوفي .

#### - 4 -

ومن ثم يتضح أن التحربة الصوفية في مجتمعي الدراسة تحمل بين طياتها عناصر التحربة الدينية وإن تباينت من حيث الأهمية بتباين الظروف الأيكولوجية والثقافية والاجتماعية في المجتمعين . وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على تأثر التصوف والطرق الصوفية بالثقافة . وبذلك أظهرت الدراسة الرد على تساؤل الأول والثاني بالإيجاب إذ اختلف مفهوم التصوف لدى مجتمعي الدراسة فحاء تعريف مريدي الطريقة العقادية الشاذلية للتصوف من منطلقين يتمثل الأول في الجانب الأحلاقي السلوكي والثاني في الجانب المعرفي الكشفي . والجانب الأول وهو الأكثر وضوحا لدى من طبقت عليهم الدراسة ، وأطلق على البعض الجانب المكتسب القائم على الاستعداد الفطري لتلقي باستخدام الإرادة القوية . وأصحاب هذا الجانب مالوا إلى تعريف التصوف من خيلال الوسائل المستخدمة في تحقيقه ، وليس من خلال الغايات .

وهذا الجانب السلوكي من التصوف يطلق عليه الكثيرون مصطلح "التصوف السني " وهو الجانب الذي نرى أنه جدير بسعى الكافة إليه إتباعاً لتعاليم القرآن

والسنه . وبذلك فهو فرض عين على كل مسلم فعليه السعى نحو الكمال الخلقي .

أما الجانب الثاني فهو المعرفي ، ويمثل الجانب الأرقى في التصوف ، وهو غمرة للنمو والتحقق بالجانب السلوكي . ويعرف بالموهبة القائمة على العطاء الإلهي ويسمى للدى الكثيرين من أهل العلم والتصوف " بالتصوف الفلسفي " ونرى أن هذا النمط يمثل الجانب الخاص الذي يعرف التصوف بكونه فرض كفاية وليس فرض عين . وما من شك أن الجانب الأحلاقي من التصوف يمثل بداية الطريق والجانب المعرفي يمثل من شك أن الجانب المعرفي أن التصوف كله خلق من بدايته إلى نهايته .

فالتصوف بعضه اكتساب ، إذ لو كان كله اكتساب لأمكن أن يكون الكل صوفية . والذى غلب على تعريف التصوف المزج بين الموهبة والكسب وكذلك بين الغاية والوسيلة .

والاختلاف في الطرق إنما هو في المقام الأول اختلاف في المناهج والسبل مع الاتفاق في الهدف. واسفرت الدراسة عن أن اختلاف المناهج ناتج عن اختلاف المشايخ وذاتية التحربة الصوفية بما يتفق وشخصية المريد وحاله وطبيعته واتجاهاته التصوف كوجود وحقيقة وجدانية يسمو عن أن يكون صدى للبيئة التي تعيش فيها ، إلا أن التصوف كينمط وشكل وتنظيم يختلف في مصر عنه في المغرب.

ففي المغرب جاء مفهوم التصوف مختلفا اختلافا بينا عن مفهومه في المحتمع المصرى فقد نظر للتصوف على أنه الزهد والانقطاع للعبادة ومن ثم نظروا إليه من منظار خصوصيته وصعوبة اتباعه بل وعدم ملاءمته للوقت وظروف العصر حتى اعتبره المغاربة هبة لمن هو مهيىء أساساً للخروج من الاهتمامات الدنيوية وبذلك كان التصوف في المغرب بعيداً عن التأثر بآراء وقواعد ومنهاج الشيخ ابي الحسن الشاذلي . وحرج التصوف بذلك عن المفهوم العملى النظري .

وكذلك اتضح في حلاء أن التصوف في المحتمع المغربي اتخذ الشكل الفردى وحاد عن الشكل الجماعي وهو الشكل الطبيعي للطرق المنظمة . غير أن الدراسة الميدانية أظهرت وجود بقايا طرق وإن كانت مفتقدة للشكل النظامي أو البناء الاجتماعي للطريقة . كما يشمله من أدوار ووظائف يحكمها نظام دقيق يعمل على بقاء هذه الطرق وقيامها بالوظائف التي تسهم في الحفاظ على البناء الاجتماعي الكلي .

وهذه البقايا من الطرق تمثل في حقيقتها التصوف الفردى المنتمى أصلاً لطريقة سابقة ذات ماض عريق. ومن ثم اندرج التصوف الفردى تحت اسم من أسماء

الطرق التي كان لها الأثر والتأثير في الحياة الاجتماعية. إلا أن الدراسة أظهرت ارتباط التصوف الفردي باسم الطرق فقط وليس بالمسمون والنظام: فالطرق الموجودة في الواقع مفتقدة لكافة الأسس والدعائم الصرورية لقيام تصوف جماعي في شكل طرق صوفية منظمة يسودها بناء اجتماعي يعمل على تماسكها واستمرارها. ولها آثار اجتماعية منعكسة على المحتمع وقد أسفرت الدراسة عن مجموعة أسباب كانت وراء انحسار الفكر الصوفي بالمغرب وهي:

- ١ تأثير الاستعمار على المحتمع فى كافئة النواحسى الثقافية والاجتماعية
   والقتصادية والسياسية والدينية مما ولد افتقاد الوعى الديني لدى الشعب .
- ٢ ظهور الأحزاب الوطنية وإحلالها للأدوار التي تؤديها للمنتمين إليها ، محلل الأدوار التي كانت تؤديها الطرق لأتباعها .
- ٣ عدم ملاءمة طبيعة المجتمع المغربي وظروفه بعد الاستقلال لانتشار الفكر الصوفى ، إذ من طبيعته الملحوظة انعزاله وانغلاقه على ذاته . وقد أدى مرور المحتمع المغربي بأحداث ووقائع الاستعمار إلى ظهور الاستقلالية بصورة واضحة في الشخصية المغربية .
- ٤ وهذه الاسقلالية ولدت عدم الرغبة في الانصياع أو الطاعة التي تعرف بالتسليم وهي من قواعد وأسس التصوف. بالإضافة إلى التصوف بمبادئه كان قبل الاستعمار ضمن اتجاهات وقيم التنشئة الاجتماعية في المحتمع المغربي. وبعد أحداث الاستعمار وما خلفه من أفكار غريبة حرج التصوف من نطاق التنشئة الاجتماعية . ,اظهرت الدواسة الميدانية حروجه أيضا من نطاق التنشئة الثقافية .
  - انتشار الفكر الديني السياسي ومحاولة إحلاله محل الفكر الصوفي .
- تعاون المشايخ مع الاستعمار ومحاولة المنتمين إلى هذا الفكر إلصاق كثير
   من الاتهامات والنقائص بالتصوف والقضاء على الدعامات الأساسية التي بدونها لا تقوم له قائمة .
- ٧ مفهوم التصوف الذي بلورته البيئة والظروف (الأيكولوجية). فقد حاءت معظم تعريفات من تناولهم البحث على أن التصوف مداره الزهد. ولتجنب هذا النقص في البحث حاولت الباحثة دراسة الجانب الاجتماعي عن طريق المشايخ الموجودين حاليا، والتعرف على الأثر الاجتماعي لطرقهم وقت أن كانت تمارس أعمالها. والملاحظ أن النتائج حاءت في الواقع ممثلة للسلوك المثالي أكثر منه للسلوك الواقعي.

وفى ضوء الظروف التى تحدثنا عنها من انحسار الفكر الصوفى وغروب ظاهرة التصوف فى المحتمع المغربي مع وجود بقايا صوفية ممثلة فى هياكل صورية لبعض الطرق المفتقدة للبناء التنظيمي ، ومع وجود تراث صوفى ما زال يتداول على ألسنة كبار السن من المشايخ والعلماء فقد تبنى بعضهم الجانب التأييدي للتصوف خلافا لنغمة الاعتراض التى تسود الآن . إلا أنه لا محال للتفسير ولا للتحليل الاجتماعي لافتقاد المحتمع المغربي للطرق الصوفية المنظمة كما عرفها المحتمع المصرى .

ومن خلال الدراسة الميدانية وما أتيح لنا الإطلاع عليه من بعض المخطوطات والرسائل التي كانت تتداول بين المشايخ والخلفاء والمريدين في مختلف المناطق بالمغرب ، تبين أن التصوف عاش فترة ازدهار من القرن الخامس حتى أواخسر القرن الثامن الهجرى . ثم بدأ ينحو نحو الاختفاء تبارة والظهور تبارة أخرى على أيدى المخلدين أمثال العربي الدرقاوى والجبازولي وابن عجيبة والحراق وغيرهم . وقد ألقت الرسائل الضوء على محاولة بعيض المشايخ تغيير المنهج الصوفي ليتلاءم مع الظروف التي يمر بها المختمع للحفاظ على بقائه ، فنبادى الدرقاوى وابن عجيبة بخرق العوائد والخروج عن الأسباب وطال محمد الحراق تجديد النزعة الصوفية الوتيرة حتى جاء الاستعمار الفرنسي الذي أدى إلى القضاء على التصوف وزواياه ، ولم يبق منه سوى الزواييا المغلقة والكتب والمخطوطات والرسائل ومن المتصوفة والقواعد التي توارثوها وهي رواسب ثقافية ظلت قائمة على الرغم من انحسبار دور والقواعد التي توارثوها وهي رواسب ثقافية ظلت قائمة على الرغم من انحسبار دور والتصوف والزرايا في المجتمع المغربي .

وبمعايشة بعض أفراد مجتمع الدراسة تبين أن الشعب المغربي قبل فترة الاستعمار كان ينتمي إلى زوايا وطرق صوفية . فكل اسرة كانت تنتمي لزاورة أو طريقة كعلامة مميزة لهذه الأسرة . ولازال أفراد الشعب المغربي للآن يذكرون انتماء أسرهم لزواياهم السابقة كعلامة تدل على اتجاه الأسرة في الماضي ونسبها ، وإن كان أغلبهم رأوا أنه ليس هناك اختلاف بين الزوايا عدا الاختلاف في الاسم فالكل بمثابة فروع لأصل واحد ، وجميع الزوايا تنتمي لعبد السلام بن بشيش والشاذلي والجازولي والدرقاوي وغيرهم من المشايخ وهذه الأسماء لا تعبر عن اختلاف بقدر تعبيرها عن انتماء مباشر لهؤلاء المشايخ الذين لكل منهم منهجه من أجل التصوف تعبيرها عن انتماء مباشر لهؤلاء المشايخ الذين لكل منهم منهجه من أجل التصوف

وأسلوبه في الأمور التطبيقية مثل الأوراد والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى آخره من فضائل التجديد أو الإضافة .

ومشايخ الأمس للطرق الصوفية كما هو معروف في المحتمع المغربي كان لهم دور عظيم في كافة جوانب الحياة الدينية والاجتماعية والثقافية والسياسية ، أما الآن فالمشايخ يفضلون إنكار مكانتهم الدينية بصفة عامة كما ينكرون انتمائهم للطرق الصوفية بصفة خاصة ، وما ترتب على ذلك من التنحى عن دورهم في العلم أو إسداء المشورة لملتمسيها .

ونرى أن هذا راجع أولا إلى الرغبة في البعد عن المشاكل التي لصقت بالصوفية وثانيا إلى مفهوم التصوف لدى الشعب المغربي الآن وما ينطوى عليه من أمور يصعب اعتناقها ، فالتصوف في مفهومهم هو الانقطاع للعبادة والامتثال والانشغال با لله سبحانه على الدوام ، مما جعل أغلب المشايخ يتعمدون الجهر ببعدهم عن التصوف أو الدعوة إليه ، لعدم ملاءمة الظروف الاحتماعية والثقافية التي أصبح فيها الإسلام غريبا بين أهله .

وفى ضوء الحديث مع المشايخ تبين أن النواحى الدينية فى المجتمع المغربى ينطبق عليها فى هذا الزمن قول الله سبحانه وتعالى فى كتابه الكريم ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ﴾ (١) وقول الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذا المعنى " إئتمروا بالمعروف وانتهوا عن المنكر حتى إذا رأيتم شحاً مطاعاً وهوى متبعاً ، ودينا مؤثرة ، وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بنفسك ودع أمر العوام "(٧)".

فالوضع الراهن لما آل إليه حال مشايخ الصوفية في المحتمع المغربي تعبر عن معاني هذه الآية وهذا الحديث . وقد ذكر كثير من المشايخ أن الوقت ليس وقت التصوف ومن الأفضل أن يلزم الصوفي بيته اتباعاً لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " يأتي وقت لا يسعك فيه إلا بيتك " ، وصوفية المغرب يرون أنهم يعيشون الآن هذا الوقت .

ومما تقدم ذكره يتضح الاختلاف البين بين طبيعة التصوف في المحتمع المصرى وطبيعته في المحتمع المغربي ، فهو في المغرب يتخسد الشكل الفردى الانعزالي وفي مصر الشكل الجماعي المنظم ، فالغالب الأعم من الطرق في مصر يتبع المشيخة العامة للطرق الضوفية ، وتتميز بتنظيم داخلي وخارجي ، أما في المغرب فتأخذ الطرق شكلا غير منظم باعد بينها وبين حقيقة السلوك الصوفي لأنه ليس طريق العزلة بل طريق يقوم على الصحبة والاجتماع والاستماع والاتباع .

وفيما يتعلق بنمطى التصوف في المحتمع المصرى والمحتمع المغربي من الملائم الإشارة إلى ذكره هنرى برحسون حين تحدث عن الدين " الحركى الديناميكى " والدين " الساكن الإستاتيكى " فالتصوف في مصر يمكن القول بأنه أقرب إلى الدين " الجركى الديناميكى " الذي يمثل الانفعال ، فهو هزة عاطفية في النفس وإثارة للارادة القوية التي تدفع الإنسان للأمام بل تجعل الإنسان فوق الإنسان (^).

وإن كان هذا النمط موجودا في المجتمع المصرى في أقل صوره لتراوح غالبية من تناولهم البحث بين مرحلتي النفس اللوامة والملهمة ، إلا أنه يمكن القول بأنهم يسيرون في الاتجاه من التصوف " الحركي ". أما التصوف في المجتمع المغربي حيث أخذ الشكل الفردى الانعزالي معتمداً على " الزهد " دون وجود منهج صوفي إيجابي بوسائله وأساليبه التي تحقق أهدافه المحددة ، بل جعل " الزهد " هو الهدف الوحيد في حين أنه وسيلة من وسائل التصوف ، الأمر الذي أضفي على التصوف في المجتمع المغربي شكلاً سلبياً يجعله أقرب إلى الدين " الساكن الإستاتيكي " الذي لا يغير في الفرد بقدر ما يحميه من مخاطر الدنيا ومصاعبها وبذلك لا يحدث نمو في الشخصية وفي دوافع الذات البشرية .

ويتضح مما تقدم ذكره أن التصوف يضم بين جنباته ما هو عام للعامة (الأحلاق) وما هو خاص للتحاصة (المعرفة)، وفي ذلك دلالة على ملائمته بجانبيه أو بأحدهما على الأقل لمختلف المحتمعات في مختلف الأزمنة، ووفقا لهذا المفهوم فحاجتنا للتصوف حاجة ضرورية الأمر الذي يصعب معه تخيل مجتمع إسلامي مفتقد لجانب التصوف الأساسي وهو الجانب الأخلاقي وقد قال رسول الله عليه السلام "إنما بعثت لأتم مكارم الأخلاق "(١٠).

وقد ظهرت نتائج الدراسة الميدانية في مصر اتجاه الطريقة نحو الاهتمام بالجانب الأحلاقي لتخليص النفس من الصفات المذمومة وتحليها بالصفات المحمودة وما يترتب على ذلك من تغير في شخصية الفرد وانعكاس هذا التغير على تفكيره وقيمه وعاداته واتجاهاته وأنماط سلوكه المختلفة مع أفراد مجتمعه سواء الصغير أو الكبير . وإن كانت النتائج قد أظهرت أن التغير محدود بالنسبة لانعكاس سلوك الفرد على زوجته وأبنائه فإن ذلك يرجع إلى أن غالبية من تناولهم البحث يتراوحون بين النفس اللوامة والنفس الملهمة .

وأجمع المشايخ الذين رجعنا إليهم في هذا الأمر على أن المريدين الذين يتراوحون بين النفس الأمارة واللوامة والملهمة يكونون أكثر انشغالا بتغيير أنفسهم من حيث الصفات والخصائص ، أما من يصل منهم لمرحلة النفس المطمئنة ومن يتخطاها فيخرج عن نطاق ذاته للتأثير على كل من حوله من أفراد أسرته وأصدقائه وجيرانه وكل من يتعامل معهم .

ويكون من بين هؤلاء الواصلين ممن لديهم العلم والقدرة والاستعداد أهلا للدعوة . وبالنظر إلى أن المعروف عن المنهج الأنثروبولوجي بعده عن إصدار الأحكام التقيمية للظواهر والأنظمة المدروسة (۱۱) ، ولذلك ليس من أهداف بحثنا إعطاء حكم تقييمي للتصوف والطرق ، وإن كانت طبيعة بحتمعي الدراسة قد فرضت على الباحثة إصدار بعض الأحكام التقديرية لمحاولة إعطاء صورة أكثر وضوحاً عن طبيعة الظاهرة قيد الدراسة .

والحقيقة أن الظاهرة المدروسة تعرضت للتقييم من أقدم العصور من قبل أئمة التصوف أنفسهم أمثال القشيرى (١٢) وابن عربى وأبو مدين وابن عجيبة ولعله أفضل من عبر عن هذا الوضع فى شرحه المباحث الأصلية للسرقسطى فقال: "إن علم التصوف ومعانيه وأذواقه ، قد ذهب بذهاب أهله واندثر واحتفى و لم يبق منه إلا رسوم وعلامات فى كتبهم تدل على ما اتصفوا به من محاسن الأحلاق ومكارم الشيم ، وما شاهدوه من الكرامات والخوارق ، وما نطقوا به من جواهر وما الشيم ، وما شاهدوه من يواقيت العلوم ومخازن الفهوم فدونوا هذه الأمور فى الكتب فلما ماتوا بقيت للناس فيما تركوه من سير ومحاسن ولا فيما خلفوه من كتب الطريق ، غير أن السر ليس فيما تركوه من سير ومحاسن ولا فيما خلفوه من كتب الطريق ، غير أن السر ليس فيما تركوه من سير ومحاسن ولا فيما خلفوه من كتب يضىء طريق السالكين الذين كان لهم الحظ فى صحبتهم حال حياتهم ، والأحذ يضىء طريق السالكين الذين كان لهم الحظ فى صحبتهم حال حياتهم ، والأحذ وسلم وقد ذهب ذلك بذهابهم فالتصوف لا يؤخذ من الكتب وإنما يؤخذ من أهل الأذواق وعلى الرغم من ذلك فرسالة التصوف دائمة ولن تخل الأرض منها بإذن الله يحملها من يسعد بلقاء أهل الأذواق فى حياتهم "ا").

إلا أننا لا نقف عند هذه المقولة بل نتعداها لنصل إلى مقولة أخرى في نفس الكتاب تؤكد وجود المتصوفة في كل زمان ، إذ مهما قل واختفى رجال الصوفية فهذا لا يدل على انقطاعهم ، فالعدد معلوم لا ينقطع حتى ينقطع الدين (١٤٠) . لذلك فالمقولة التي ترددها المشايخ والمحبون وهي : "أن الوقت ليس وقت تصوف وعدم

وحود الطرق راجع إلى عدم وجود المشايخ " مقولة بعيدة في الواقع عن الدقة .

فوضع التصوف في المحتمع المغربي أقرب إلى ما قاله ابس عجيبة "إن فساد الوقت لا يكون بذهاب أعدادهم ولا ينقسص إمدادهم ولكن إذا فسد الوقت كان مراد الله وقوع إحتفائهم مع وجود بقائهم ، فإذا كان أهل الزمان معرضين عن الله عز وجل مؤثرين لما سوى الله لا ينجح فيهم الموعظة ولا تميلهم إلى الله التذكرة ، لم يكونوا أهلا لظهور أولياء الله فيهم "(١٥).

فالتصوف كظاهرة له وجود في المحتمع المغربي بوجود المشايخ الذين لا ينقطع وجودهم إلا بانقطاع الدين . أما ظاهرة " الطرق " فقد اختفت باختفاء الكثير من المقومات الضرورية لوجودها .

#### - 4 -

تميز التصوف بنتاج حب المغاربة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وآل بيته . فقد نتج عنه كثرة عظيمة في المدائح النبوية والإنشاد طغت على الذكر سواء لدى الصوفية أو غيرهم من عموم المسلمين فالاحتفىالات الدينية والدنيوية على السواء عمادها المدائح والإنشاد ، وهي عندهم تسلية وقربة إلى الله وعباده في آن واحد .

ولما عرف عن خصوصية آل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم فقد أصبح الأشراف في المغرب مصدراً للبركة ، وأصبحت البركة صفة لهم لا تنفك عنهم . فليست البركة مرتبطة بالولاية كما هو الحال في مصر ، وإنما هي صفة للأشراف ، ولقلة نادرة من الأولياء الذين ثبتت لهم كرامات مطردة .

وتبين للباحثة أن الشعب المغربي على عمومه يعتقد في البركة بنوعيها الشخصي وغير الشخصي الذي يكون في الأماكن والأشياء والمياه . ولا شك أن هذا قوى من اتجاههم للرمزية وعبر عنه في آن واحد . ولارتباط البركة في المغرب بالوراثة للنسب النبوى الشريف خرجت عن نطاق مفهوم (الكاريزما) التي ترتبط بقدرات الشخص ومواهبه . كما كان لها أثر واضح في تحديد مفهوم الولاية ، حيث جعلتها في نطاق الأشراف أولا ثم بالصلاح والتقوى ثانيا . هذا في حين أن التصوف المصرى جعل الولاية لكل من تولى الله بالتقوى والعبادة والإحلاص ، حتى تولاه الله بالرعاية والمعرفة والاكرام . فليس من شروط التصوف المصرى أن الولى ذا نسب نبوى شريف .

وكان منطقيا - في التصوف المغربي - أن يكون اختيارهم للخلافة في الطريق الصوفي على شرط التوارث ، إذ بذلك تتحقق صفة البركة أولا من حيث كونهم أشراف . وذلك على خلاف نزوع الشاذلية العقادية إلى تفضل الانتخاب أو وصاية الشيخ بالخليفة الأصلح للقيادة ، ضاريين المثل باختيار أبي الحسن الشاذلي لخلفته أبي العباس المرسى على غير قرابة ولا نسب ، ومتحطياً أبناؤه الأحياء . وهذا لا يمنع وحود طرق صوفية في مصر يتولى أبناء المشايخ المؤسسين مسئولية الطريق بعد وفاة آبائهم .

فقضية الولاية في المغرب مدارها النسب الشريف حيث تكون البركة ثم التقوى التي تساعد على تحقيق الولاية . وفي مصر كان مدارها التقوى والإحلاص الذي يكسب الكرامة والقدرة ، والذي بهما تظهر البركة في الولى وتنتشر إلى أتباعه ومريديه .

#### - £ -

وأظهرت الدراسة الميدانية افتقاد الطريقة العقادية الشاذلية للتسلسل الوظيفي داحل الطرق والذي رأى مورو برجر عدم تغيره بصورة ملحوظة من القرن الماضي (١٦) . كما افتقدت الطريقة قيد الدراسة للوظائف والأدوار السائدة فسي التنظيم الرسمي للطريقة الحامدية الشاذلية والتي تتمثل في الشيخ وحليفة الخلفاء والخليفة والنواب والنقباء ... الخ(١٧) . واقتصرت الأدوار الموجودة على دور الشيخ والخليفة والمقدم. وفي الغالب يوحد بكل زاوية أو مسجد مقدم أول ومقدم ثان وفي حالة غياب الأول يقوم الثاني وكذلك مقدم الإنشاد يوجد مقدم أول وثان وثالث حتى لا يتأثر الذكر والإنشاد بغياب أحد المقدمين. أما عدا ذلك من الأدوار التي يقوم بها بعضِ المريدين كمسئول النفحة أو الماء أو النظام وهكذا . فيقوم به أحدهم تطوعاً أو يأمر الشيخ أحد الإحوان بالقيام به . واتضح بدراسة الطريقة العقادية الشاذلية في مصر أنها تقوم على مجموعة قواعد ومبادئ وآداب وجنزاءات تنظم سلوك المريديين في الشيعائر المختلفة ( العهد ، الذكر ، الاحتفالات ) وأحرى تحكم علاقة المريدين با لله وبالشيخ وعلاقة الإحوان ببعضهم البعض بهدف تنشئة المريد في الطريق الصوفي الذي يقوم أساساً على تنقية النفس وتزكيتها بالترقى في مقاماتها والتسامي بها لأعلى مراتبها عن طريق الـذل والانكسار والحب والخدمة والتقوى والاستقامة والعمل. والترقى فى هذه المراتب ليس بالسهولة واليسر كما يتبادر إلى أذهان البعض بل هو أمر شاق وصعب ، حتى اعتبر الصوفية أن طريقهم عماده المحاهدة والإرادة ، فالنفس محبولة على سوء الأدب وتحرى بطبعها فى ميدان المحالفة وعلى العبد أن يردها بجهده عن سوء المطالبة وملازمة الأدب وكما قال الجنيد الملقب بسيد الطائفة الصوفية قال الله تعالى ﴿ إن النفس لآمارة بالسوء ﴾ (١٨) وهى الداعية إلى المهالك والمتبعة للهوى (١٩).

وتغيير النفس وتزكيتها يتم بتحليصها من الصفات المذمومة وتحليها بالصفات المحمودة ، ويتضح هذا في انعكاس الصفات المحتلفة على السلوك الخارجي سواء في نطاق الأسرة أو المجتمع ، وكلما ترقى المريد في مراتب النفس العلا كلما تخلي عن كثير من الصفات المحمودة فقد ظهر ذلك في سلوكه الاجتماعي في محيط أسرته وكذلك في محيط محتمعه الكبير . أما ذو المراتب الأولى الذين يتراوحون بين النفس اللوامة والنفس الملهمة فلا يستطيعون التحلي والتحلي وبذلك لم يتبلور فيهم التغير الواضح الذي يمكن أن ينعكس على سلوكهم الاحتماعي حتى في نطاق الضيق الذي لا يتعدى الأسرة (الزوجة والأبناء) وهذا ما وحدناه لدى من تناولهم البحث في المحتمع المصرى .

كذلك أسفرت الدراسة أن الذكر والإنشاد احتل المكانة الأولى في حذب أفراد الطريقة العقادية الشاذلية للطريق ويليه شخصية الشيخ ومكانته تم محبة الإحوان لبعضهم البعض.

والذي يمكن استنتاجه من ماضي هذه الأسر المغربية وما آل إليه وضعها الحالى ، وما تبقى من ماضيها الوثيق الصلة بموضوع دراستنا أنه كان لانتماء رب كل أسرة لزاوية أو طريقة صوفية أثر كبير في تشرب أفراد أسرته لمبادىء وقواعد التصوف من البداية بصورة اعتيادية كنمط سلوكي من أنماط التنشئة الاجتماعية لأفراد المحتمع ، وبذلك يكتسبها الفرد تلقائياً دون دراية بحقيقتها . وهذا ما عبر عنه الغزالي في كتابه "ميزان العمل "حين قال " إن الفضيلة يمكن أن تكتسب بالاعتياد والتعليم ، فالاعتياد يتضمن حال الصبي الذي يعوده أبواه على شيئ بلا دراية منه بحقيقة ذلك الشيء وهو قد يكون غير مصحوب بعلم "(٢٠) وبالملاحظة تبين انتشار كثير من كلمات وأدعية المتصوفة على ألسنة غالبية أفراد الشعب المغربي وخاصة المتدينين منهم ، وهي متداولة بصورة تلقائية

مما يدل على أنها أقرب في وجودها للعادة لتوارثها جيلاً عن جيل حتى بقيت كتراث ثقافي دون النظر إلى حقيقتها أو جوهرها ، وأخذت شكل ألفاظ للتعبير عن آداب الطعام والضيافة والحديث وهكذا وما إلى ذلك . ولعل هذا النوع من التغير يدخل في نطاق الاكتساب الثقافي ، من أحد وجوهه ، وهو تأثير اتصال المحتمعات الوطنية بالمجتمعات الصناعية المتقدمة . والذي هو أثر غير متبادل ، ذو اتجاه واحد من المحتمعات الصناعية إلى البيئات الوطنية (٢١) .

فالسلوك الصوفى إن صح القول لا تزال أشكاله ورسومه موجودة في أبسط صوره بين الشعب المغربي وإن كان يفتقد هدفه السامي وهو الوصول إلى معرفة ا لله سبحانه وإيضاحاً لهذه الأشكال والرسوم نذكر مشلاً حرص المتدينين من أفراد الشعب - وخاصة أهل فاس - على حمل السبحة أووضعها في البيت أو السيارة كتعبير عن ارتباطهم بإحدى الطرق الصوفية أو الزوايا ، وحرص كثير من المشايخ على الصلاة والسلام على الرسول صلى الله عليه وسلم بصيغة صلاة الفاتح ثلاث مرات جهراً عقب صلاة الجماعة في المسجد ، وكذلك كثرة تداول كلمة " يالطيف " على ألسنة أفراد المحتمع للتعبير عن الشيء المؤلم ، والمعروف أنها جزء أساسي وهمام من ورد الشاذلية ، وكثرة تداول الدعماء بعبارة " الله يسامح الله يسامح " عند التجاوز والعفو ، وخاصة إن كان المحطىء صغيراً في السن. وفي حالة دعوة أحمد الأفراد لتناول الطعام يقول صاحب المأدبة " بسم الله " كإشارة للبدء في تناول الطعام ، وللتعبير عن الشكر يقول المدعوون " الله يخلف " والأمهات " يهنن " أطفالهن عند النوم بذكر الله الله الله مولانا والإنشاد بمدح الرسول صلى الله عليه وسلم وكلها أدعية وأذكار يرددها كثير من أفراد المحتمع المغربي دون دراية منهم بحقيقتها . فالشعب المغربي – كما ذكرنا – مولع بحب الرسول صلى الله عليه وسلم وآل

والشعب المغربي - كما د كرنا - مولع بحب الرسول صلى الله عليه وسلم وال بيته ، ومن ثم يكثر الصلاة والسلام عليه ، والإنشاد والمدائح النبوية تمثل القاسم المشترك في كافة المناسبات سواء كانت أفراحاً أو غيرها مما جعل كل هذه الأقوال والأفعال بصورها العامة تمثل أنماطا من عادات وتقاليد الشعب المغربي ، بل تمثل نمط السلوك الاعتيادي ، ومن ثم فهي صورة من صور التربية والتنشئة الاحتماعية أكثر من كونها صورة من التنشئة الدينية الصوفية التي اختفاء جوهر التصوف في المحتمع المغربي . وما من شك أن هذه الأقوال والأفعال هي بقايا التصوف

المتوارثة ، فهى رواسب ثقافية تجرى على الألسنة المحتلفة المتدين منها وغير المتدين ، ومن ثم أصبحت سمة مميزة للشعب المغربي حتى بعد فترة الاستعمار الفرنسي التي عمل المستعمرون خلالها على القضاء على الشيوخ والزوايا ، والقضاء على الفكر الديني و حاصة الصوفي ، كما عملوا على إحلال اللغة الفرنسية محل اللغة العربية مما أدى إلى استعمار الشعب المغربي ليس سياسياً فحسب ، وإنما فكرياً وثقافياً أيضا وهو الاستعمار الأحطر والأقوى ، وكانت النتيجة بعد التحرر وجلاء الاستعمار الاستقلال السياسي دون الاستقلال الفكرى والثقافي ، كما أن الاستعمار كان سببا في تشويه صورة المشايخ والزوايا لتعاون قلة من المشايخ معه لمآرب ومصالح شخصية ، الأمر الذي وصمهم بالخيانة للشعب والوطن وانعكس أثره على المشايخ والزوايا بصفة عامة وما ترتب على ذلك من نفور الشعب وبعده عن التصوف .

وهذا ما عاني منه مريدو السنوسية في برقة حيث دمر الإيطاليون أكثر الزوايا وقتلوا عدداً كبيراً من القواد وحاولوا استخدام التنظيم السياسي الذي نظمته الطريقة وادعوا احترامه للدين وتعاونوا مع المسلمين في بناء المساجد وحاولوا كسب المشايخ لاستغلالهم في خدمتهم وتحقيق أغراضهم حتى خضع الشيخ للقوانين الإيطالية مما كان له أكبر الأثر في ضعف مكانة الزوايا وسقوطها من أعين البدو ولافتقادها للقوة التي تميزت بها . مما يؤكد أن هذا مخططا إستعماريا يقضى على دور الزوايا والطرق الصوفية في هذه المجتمعات وأثرها على الشعب (٢٢).

والذى أظهرته الدراسة الميدانية افتقاد الطريقة الكتانية بالمجتمع المغربى لوجود قواعد وقوانين وآداب محددة لمريدى الطريقة والالتزام بها والحفاظ عليها يمكن لهم الترقى فى مقامات الطريق لبلوغ الغاية منه ، ومما يؤكد افتقاد الطريق الكتانية للبناء التنظيمي عدم وضوح هدف الطريقة ومبادئها والوسائل المنهجية للسير فى الطريق فى أذهان خلفائها ومريديها على السواء . وإن كان هذا لا ينفى وجود الهيكل الصورى للطريقة الممثل فى دور الشيخ ودور الخليفة أو المقدم ودور المقدمة المسئولة عن المرأة فى الطريق ، إلا أن هذه الأدوار ليس لها أى جانب تنفيذى أدائى ، سواء فى الإرشاد أو التعليم أو التنظيم أو إقامة الذكر والإنشاد .

وبدلك اندثرب وظيفة الشيخ والخليفة أو المقدم والمقدمة - في المجتمع المغربي - في مجال التصوف والطرق الصوفية إلا أن الدراسة أظهرت اتجاه بعض مشايخ الصوفية القادرون من حيث العلم والسن إلى تغيير أدوارهم فالبعض قام

بتجويد وتلاوة القرآن الكريم لمن يرغب ذلك ويسعى إليه ، والبعض الآخر قام بتحفيظ المدائح النبوية للمنشدين ذوى الأصوات الجميلة . وبذلك فحالات المتصوفة التي كتب لها البقاء هي التي تغير فيها دور الصوفي بقيامه بوظيفة ما ، وإن كانت مختلفة عن وظيفته التي يؤديها للتصوف والطريق . وهذا يتفق مع رأى مالينوفسكي في رفضه لفكرة المخلفات أو الرواسب الثقافية Cultural أي العناصر والملامح الثقافية التي لا تؤدى وظيفة معينة في الثقافة يصفة عامة (٢٣) فالذي ساعد على استمرارية وجود المشايخ الصوفية حتى الآن على الرغم من عدم تأديتهم الوظيفة الموروثة هو تغيير دورهم في المحتمع بأداء وظيفة دينية عامة ساعدت على المساهمة في الحياة الاجتماعية ككل .

#### - 0 -

واتضح كذلك افتقاد المتصوفة للذكر ( الحضرة ) بمفهومه في المحتمع المصرى مما أثر على تنشئتهم في الطريق الصوفي وقد تم استبداله بالإنشاد والمدائح النبوية التي تغلغلت في كافة احتفالاتهم الدينية وغير الدينية . وأصبح الذكر لا يمثل إلا جانبا فرعيا قد يعقب الإنشاد أو لا يرغب فيه حسب حال أصحاب الإحتفال .

والذكر كما نعلم عبارة عن ترديد عبارة "لا إله إلا الله "وكذلك لفظ " الله " أو اسم أو أكثر من أسماء الله الحسنى مع التكرار مرات عديدة مشل " حى ، قيوم ... " الخ . وإذا تم الذكر بعد الإنشاد لا يستغرق أكثر من خمس أو عشر دقائق فى حين أن الإنشاد يمان أن يستمر ما لا يقل عن ساعة أو نصف على الأقل .

وإن كنا نرى أن استبدال الذكر بالإنشاد يمثل استبدال الكل بـالجزء . فالإنشاد يحدث حلاوة و جدانية تثير العواطف التي قد تجلب حب الله والرسول صلى الله عليه وسلم مما يدفع المريد لاتباع قواعد الاسلام والمجاهدة في الالتزام بها .

أما الذكر فهو بلا شك أعلى منه وأكمل إذ أنه لا يخاطب القلب فقط وإنما يعالج كافة أمراض النفس عن طريق التدبر في معانى كلمات الذكر الأمر الذي يوقظ الروح ويجعلها تتطلع إلى الحقائق ، بالإضافة إلى أنه يشارك العقل - في بعض أنماط الذكر - بالانتباه والتركيز في معنى المذكور ، وهذه هي المرحلة الأولى مثل بداية الانخراط في الذكر والفناء فيه . والأهم من هذا كله والأكثر

ارتباطا بدراستنا الإحتماعية افتقاد الانشاد لعنصر المشاركة الجماعية فالفرد لا يشارك بجوارحه في الأداء ، فغالبية أهل الحضرة مستمعون عدا المنشدين . وما من شك أن أثر الإستماع يختلف عن اثر الاشتراك بالخوارح وخاصة في أمر مثل " الذكر " لأنه قادر على إشراك أكثر من جارحة عند أدائه مثل اللسان والعقل والقلب والجسد ( وفي إعلى المستويات " الروح ") مما يؤكد أثره التكامل الفعال الذي يفسر إجماع الصوفية على ما له من أثر وفضل وفائدة تعود على الذاكر ، وضرورته لكافة مراحل ومقامات الطريق الصوفي .

وللذكر دوره ووظيفته النفسية والقلبية والجسدية كما أسفرت دراسته في مصر عن أهميته في كل مراحل الطريق: فهو باعث على إيجاد روح التعاون والتآلف والترابط بين الذاكرين بغض النظر عن أحوالهم المادية والاجتماعية والنفسية أو فوارق السن والمكانة الاجتماعية ، فالذكر عامل هام من عوامل إذابة الفوارق وتحقيق التكامل الإجتماعي وزيادة البرابط. وهو بنظام حلقته الدائرية وتشابك أيدى الذاكرين واشتراكهم في الكلمة المنطوقة التي يحرصون على صدورها من أفواههم في وقت واحد بنظام دقيق يرمز للوحدة والاتحاد اللذين يتحققان بذوبان كل أخ في أحيه حتى يذوب الكل في الشيخ - مسئول الذكر - الذي يذوب بدوره في الحقيقة التي تعرف " بالحضرة الإلهية ".

#### - 4 -

أظهرت الدراسة أن مريدى الطريقة العقادية الشاذلية بمصر أكثر اهتماما وتركيزا على التخلى عن الأمور الباطنية المنهى عنها والتحلى بالأمور الباطنية المأمور بها . أما متصوفة المجتمع المغربي - أبناء الطريقة الكتانية - أكثر اهتماما بالتحلى بالأمور الظاهرية المأمور بها والتخلى عن الأمور الظاهرية المنهى عنها . ومن هنا انعكس التغير لدى مريدى العقادية الشاذلية على أفكارهم وآرائهم وقيمهم ونظرتهم لذاتهم ولكل من حولهم . أما في المغرب فلا يتعدى التغير حدود التحلى بالأمور الظاهرية المستحبة والتحلى عن مثيلها المكروه .

وليس التصوف بحرد رداء حارجي يرتديه العابد أو بحرد مظهر سلوكي يمكن ملاحظته أو مجموعة مصطلحات وعبارات تحرى على ألسنتهم، وإنما التصوف مجاهدة النفس للتحلي عن الصفات المذمومة والتحلي بالمحمودة التي أمرنا بها الله عز وجل سواء في العقيدة أو الأحلاق ، لذلك يدعو التصوف إلى إيجاد انسان حديد في أحلاقة ومثله ومعتقداته ومعاملاته واحتماعياته .

وللطريقة العقادية الشاذلية دور واضح في التربية والتنشئة الاجتماعية للفرد، إلا أن امتداد هذا الدور بالتأثير على الأسرة وأفراد المحتمع قد انحصر في أقلية من ذوى المراتب العالية في الطريق الصوفي وبذلك فالطريقة ذات تأثير على الفرد بتغيير شخصيته وفكره ومعتقداته شاملا صفاته وسلوكه دون تعدى هذا الأثر ليشمل الأسرة.

وأظهرت الدراسات الميدانية الأثر الاجتماعي الواضح لدور الطريقة في الضبط الاجتماعي من خلال لجوء المريدين وأهليهم وجيرانهم وأصدقائهم للشيخ بما له من تأثير عليهم لبركته ومكانته المرموقة في كافة المشاكل وأكثرها تعقيدا بهدف بحثها وإزالة أسبابها ، وفض المنازعات والتوفيق بينهم ، باعتباره أفضل من يتدخل في هذه المسائل وكان هذا اتجاه غالبية من تناولهم البحث .

وأظهرت الدراسة قوة وتأثير الضبط الخفى على المريدين وهو القائم على الصبط الذاتى من داخل المريد والمتوقف على مراقبته لنفسه والالتزام بقواعد الطريقة وآدابها باطنا وظاهرا ، فهو بذلك يتضمن نوعى الضبط معاً إذ يمثل الضبط الظاهر جزءا منه : فطريق المريد قائم أساساً على علاقته با لله وكل ما دون ذلك ما هو إلا وسائل للوصول للغاية المنشودة ، بذلك كان نمط الضبط الخلهر الخفى أكثر ملاءمة لهذه العلاقة التي ليست في حاجة إلى نمط الضبط الظاهر الذي يحكم باقى العلاقات الدنيوية . فمن استطاع أن يحقق الضبط الذاتي حقق معه الضبط الاجتماعي ( الخارجي ) .

ومن ثم قائم على مراقبة النفس - التي هي أساس الضبط الخفي - في كافية مراحله التي تهدف في حقيقتها الى تغيير صفات النفس والانتقال بها إلى اللوامة ثم المطمئنة فالراضية فالمرضية حتى تصل إلى أعلى مرتبة وهي الكاملة .

كما أكدت الدراسة أهمية دور الأخوة في الطريق بتعاونهم وتآلفهم ليس في نطاق الأدوار داخل الجماعة فحسب ، بل يتعدى هذا النطاق ليشمل كافة جوانب الحياة الاجتماعية ، فالحبة بينهم واضحة بصورة ملموسة ، فكل منهم لا يتوانى عن تقديم يد العون لأخيه بقدر استطاعته ، ومن ذلك على سبيل المثال توفير فرص العمل للمحتاج منهم ، وتقديم العون المالي لحل المشاكل التي

تدور في هذا النطاق ، والتعاون في البحث عن مسكن ... وما إلى ذلك من المساعدات الأحرى . كما حرص أعضاء الجماعة على مشاركة بعضهم البعض في كافة المناسبات ( أفراح وأحزان ) بتقديم ما يتطلبه الموقف منهم .

وبذلك استطاعت الطريقة أن تعوض ما افتقده أهل هذا الزمن من المحبة والتعاون والتآلف وغيرها من المشاعر والقيم التي طغت عليها المادية ، وامتد طغيانها فشمل المحتمع ككل . ولا شك أن الطريقة تحث الأفراد على التمسك بالقيم الروحية والتحلي بالأحلاق الحميدة كالصدق والعدل والإيثار والحب والتعاون ... الخ من القيم الإسلامية التي يجب أن يتحلي بها كل مسلم . فمن أسمى أدوار التصوف ، دوره الروحي الذي يتسع ليشمل كافة الأفراد والمحتمعات . وحتى بالنظر إلى احتمال احتسلاف أدوار الطرق الصوفية في المحتمعات باختلاف الظروف الأيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلا أنها جميعا تؤدي إلى ظهور إنسان مختلف من حيث القيم السلوكية والنظرة الاجتماعية في ارتباطه بربه وفي هدف حياته وعلاقاته بمجتمعه الصغير والكبير .

كما أطهرت نتائج البحث أثر الطريقة العقادية الشاذلية على المحتمع بإسهام بعض المريديين متيسرى الحال في إنشاء دور العلاج - مستوصف طبى - بأسعار رمزية وكذلك إنشاء دور الحضانة لرعاية الأطفال وتربيتهم تربية دينية ومن ثم يتضح أن دور الطريقة لا يقتصر على الجانب النفسى والترويحي للفرد من خلال مشاركته في حلقات الذكر وانتمائه لجماعة تحقق له الطمأنينة والراحة النفسية بالرجوع إليها وقت الحاجة . وإنما الدور الحقيقي للطريقة الصوفية تمثل في كونها باعثا قويا لتغير الفرد بتغير صفاته واهتماماته وقيمه وانعكاس هذا كله على سلوكه الاحتماعي مما يخلق فيه فرداً حديداً أو كما يطلق عليه فاروق شويقة إنسان فوق الإنسان .

أما عن الأدوار الاجتماعية التي تقدمها الطريقة إلى حانب الدور الديني فيمكن أن نجملها - بما توصل إليه البحث - في الأدوار التربوية والتعليمية والنفسية والعلاجية وغيرها من الأدوار كدور التصوف في الضبط الإجتماعي وتحقيق الثبات والاستقرار الاجتماعي من حيث قدرته على التأثير على الفرد للتكيف والتأقلم مع الوسط الاجتماعي أو البيئة التي تفرض عليه فالتصوف قوة دافعة للفرد والمجتمع.

#### ثانيا: التوصيات

وإذا جاز للباحثة أن توصى ببعض ما يتراءى لها من خلال البحث والدراسة ، فإن ذلك يقع فى مجالين : أولهما ما ترى ضرورة استكماله بحثا ، ودراسته نظريا وعمليا ، لأهميته فى فهم الظاهرة الاجتماعية عموما والدينية الخلقية خصوصا . وثانيهما ما تبادر إلى الذهن مما يفيد المحتمع ، ويساعد على النمو السليم لشخصيات أفراده ، ويرفع من مستوى الأداء الفردى والجماعى .

فقد تبين لنا ان الأثر الثقافي على منهج التصوف وأسلوبه لا يمكن إنكاره ، ومن ثم فان استجلاء أبعاد العلاقة بين المفاهيم الروحية والتأثيرات الثقافية يوسع دائرة الفهم عن السلوك البشرى الباطن والظاهر معاً ، ويجيب على تساؤل هام هو : هل التصوف ظاهرة اجتماعية سلوكية أم نزعة روحية متسامية ، أم هو الاثنين معاً ، وإذاً فما مدى التدخل بينهما وحدود كل منهما ؟

ثم هناك سؤال آخر يطرح نفسه في هذا المحال عن مدى إمكانية النظر لمحتمع التصوف ككائن عضوى فكرى ينمو ويتشكل بالزمان والمكان ، وما هيو إذن لب اهتمامه وعماد مداره ، وما هي الأهداف والتشعبات الجزئية المتغيرة ؟!

وقد كانت الطرق الصوفية لا ترى مطلقا أن يأخذ المريد أكثر من عهد على أكثر من شيخ . بل إن بعضها كالطريقة التيجانية - ينص على ألا يزور المريد شيخا أو ولياً حياً أو متوفياً ، محرد الزيارة ، وليس التحدث معه أو الاتصال به . ثم لوحظ في السنين الأخيرة تغير ملحوظ في هذا السلوك من المريدين ، وتساهل في تطبيق هذه القاعدة من المشايخ . وبالنظر إلى أن " لكل شيخ طريقة " ، فما الأثر المرتب على تعدد مصادر التربية في الوقت الواحد للمريد الواحد ؟ وأين يكون ولاءه ؟ وما هو التعارض بين المناهج والأساليب الذي قد ينذر بالتضارب والتضاد ، بل قد يوقف الأثر الروحي والسلوكي ؟

ومما يجدر دراسته وتبين آثاره ومراميه ، ظاهرة توسع المشايخ في قبول الراغبين للانتماء للطريق دون التأكد من حديتهم واستعدادهم للسير فيه وتحمل مشاقه حتى ازداد العدد بما لا يسمح بمعرفتهم ولا متابعتهم ولا تربيتهم ، والاعتماد بدلاً من ذلك على كثرة الأذكار والأوراد . فان هذا الحال ، الذي هو بخلاف ما عليه التصوف معنى وحقيقة ، قد يؤدى إلى ظهور تصوف فردى

أو قد يندثر التصوف من حرائه . وفي جميع الأحوال فإن استبدال علاقة الشيخ بالمريد ، بعلاقة المريد بالورد أو الذكر ، عملية إحلال تجتاج إلى فهم وتقييم .

أما في مجال ما تراه الباحثة للفرد والمحتمع ، فاننا أولاً ننادى بالعناية بكل ما يغذى الحياة الروحية ويساهم في نموها . وفي مفهومنا أن إنسان القرن العشرين قد نمى العقل ، والتكنولوجيا ، والنفس ومتعها ، وترك جانبا من تكوينه مهملاً ، مما يشير إلى الاختلال في تكوين الشخصية الإنسانية . ويصعب على الباحث الانثروبولوجي ، أو الباحث الاجتماعي عموما ، أن يتصور استمرار عملية الارتقاء البشرية ، في ظل غياب واندثار الأحلاق والقيم المعنوية والروحية .

ولا نرى أن هذا ممكن في غياب القدوة ، وغياب التربية العملية . فإن النصح النظرى والوعظ ، ليس له أثر التنشئة الفعلية بالممارسة ولا أثر القدوة العاملة التي ينظر إليها ويتعامل معها بالحب وبالقبول لإرشادها وتوجيهها . بل إن أثر القدوة أو الرئاسة في المحتمع أخطر وأعمق . والذي تؤيده تجارب التربية ومدارسها المحتلفة أن الممارسة من خلال النموذج أقوى أثراً وأعمق تأسيساً للمناحي السلوكية .

وبالنظر إلى الطرق الصوفية نرى توافق مع أولئك الذين يطالبون بـأن يحـدد الشـيخ خليفته من بين المرشحين قبل وفاته أو يتركها كوصية بعد وفاته ، حفاظاً على ألا يحتل هذه المكانة من ليس أهلاً لها . فلعل نظام التوارث يضر بالتصوف أكثر ممـا يفيـده إذ ، كما هو واضح ، لا يشترط في الأبناء أن يتوارثوا أحوال الآباء ولا مقاماتهم .

وإذا كان من الضرورى أن نتين حقائق التصوف ، ونميزها عما لحق بها من مظاهر مؤسفة من الأدعياء والدحالين ، وأن نقف موقفاً علمياً في تمييز الغث من الثمين ، فان حقيقة التصوف يجب أن تتمايز أيضاً عن مفهوم الزهد أو معاني وأساليب الرهبانية ومعلوم في الفكر الإسلامي أن التوكل وهو حال مأمور به قرآناً وسنة ، لا يتعارض مع العمل والسعى ، إذ هو حال قلبي ، والسعى والعمل متعلق بالجسد والجوارح . كذلك فإن التسامي الروحي ، لا يمنع من الكد والاجتهاد ، بل يصبح العمل الدنيوى المحتبر الحقيقي للشخصية المتسامية روحياً .

## هوامش ومراجع الخاتمة

- (١) محمد محمد الغزالي : الرسالة اللدنية مجموعة الجواهر الغوالي ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٩٣٤ ، ص ٣٥.
- حسين محمد زكى : محاضرات لطلبة الماجستير ، جامعة قطر ١٩٧٩ ، ص ٢ ، طباعة جامعة قطر .
- (٢) أحرجه أبو نعيم في الحلية من حديث أنس ، والامام أحمد في المسند . أنظر : الإمام الغزالي : إحياء علوم الدين ، الجيزء الأول ، دار القلم بيروت ، دون سنة النشر ، ص٧١.
- (3) Weber, Max: 1964, op.cit, p365.
- (4) Ibid, p.366.
- (٥) سير جيمس فريزر ، المرجع السابق ، ص١٢٧.
  - (٦) سورة المائدة آية ١٠٥.
- (٧) عبد الرحمن بن على المعروف بابن الديبع الشيباني : تيسير الوصول ، الجزء الرابع ، المطبعة السلفية ، مصر ١٣٤٦هـ ، ص١٤.
  - (٨) هنري برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، المرجع السابق ص ٥٠
    - (٩) هنري برجسون : المرجع السابق ص٢٠٠٠ .
- (١٠) اخرجه البخارى في التاريخ والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة . انظر يوسف اسماعيل النبهاني : الفتح الكبير ، المرجع السابق المحلد الأول ، ص ٤٣٧ .
- See: Hierbert, Paul G., 1976: Cultural Anthropology, J. (11) B. Lippincott Company Philadol phia, New York San Jose Toronto p. 372.
  - (١٢) أبي قاسم القشيرى: الرسالة القشيرية ، المرجع السابق ، ص ٢.
- (١٣) أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى: الفتوحات الإلهية فى شرح المباحث الأصلية للسرقسطى ، عالم الفكر للنشر القاهرة ص١٦ دون سنة النشر .
  - (١٤) نفس المرجع السابق ص١٣٠.
  - (١٥) نفس المرجع السابق ص١٣٠.

(16)Berger, Morroe: Eslam in Egypt Today: Social an political Aspects of popular Rlion, Cambridg, p.68.

١١) فاروق مصطفى ، نفس المرجع السابق١٩٨٠ ، ص١٢٨ ، ١٢٩٠ .

ر ١) سورة يوسف آية ٥٣ .

١) أبى القاسم عبد الكريم القشيرى: الرسالة القشيرية ، الجزء الأول تحقيق لم الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ،
 ٣٩٤ .

. ٢) أبي حامد الغزالي: ميزان العمل، نفس المرجع السابق ص٤٤.

Seymour- Smith, vharlotte, 1986: "Acculturation".

(21) Macmillan Dictionary of Anthropology London, p.1.

(22) Evans- Pritchard, E. E., Op.Cit.

٢٢) أحمد أبو زيد ، نفس المرجع السابقُ ، اَلمفهومات ، ص١١ .

### المراجسع

### أولاً : المراجع العربية :

- ١ القرآن الكريم
- ٢ ابراهيم حلمي القادري :مدارج الحقيقة في الرابطة عند أهل الطريقة ،
   الناشر عادل البهي ، الإسكندرية ،١٣٨١ ١٩٦٢ .
- ۳ ابن عطاء الله السكندرى: التنوبر في إسقاط التدبير، تحقيق موسى محمد على ، وعبد العال العرابي ، دار النزاث العربي ، ۱۹۷۳.
- ٤ ابن عطاء الله السكندرى: لطائف المنن فى مناقب الشيخ ابو العباس وشيخه أبى الحسن الشاذلى ، مكتبة القاهرة الطبعة الأخيرة ١٣٩٩ ١٩٧٩
- ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ، الجزء الأول ، مطبعة السنة المحمدية
   دون ستة النشر .
- ٦ ابن قيم الجوزية: كتاب الصلاة ، وحكم تاركها ، الطبعة الرابعة ،
   القاهرة ١٣٩٧ هـ -١٩٧٧ م ، ص٣.
- ۷ أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق: قواعد التصوف، صححه محمد زهرى النجار وراجعه على فرغلى، الطبعة الثانية، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٦-١٣٩٦.
- ٨ أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق : حكم ابن عطاء الله ، تحقيق عبد
   الحليم محمود ومحمود بن الشريف مكتبة النجاح بليبيا ، ١٩٦٩ ، ص ٢٩٥ .
- ٩ العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الاسلام ، الطبعة الاولى ، دار
   المعارف ١٩٦٣ .
- ١٠ ابوالوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل إلى التصوف الاسلامي ، دار الثقافة
   للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ١١ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: " يسألونك عن التصوف " مجلة التصوف
   ١٤٠٨ ١٩٨٨ ١٤٠٨ العدد الخامس ، ١٤٠٨ ١٩٨٨ .
- ۱۲ أبو الوف الغنيمي التفتازاني : " أدعياء التصوف كثيرون " ، جملة التصوف الاسلامي العدد ۹۸ ، ۱۹۸۷ ۱۹۸۷ .

- ۱۳ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : " التربية الإسلامية منهجها وأهدافها " محلمة التصوف الاسلامي ، العدد ۱۰۵ ، ۱۹۸۷ ۱۹۸۷ .
- ١٤ أبى القاسم القشيرى: الرسالة القشيرية ، الطبعة الثانية ، مكتبة ومطبعة
   البابى الحلبى وأولاده بمصر ، ١٣٧٩ ١٩٥٩ .
- ١٥ أبى طالب المكى : قوت القلوب فى معاملة المحبوب ووصف طريق المريد
   الى مقام التوحيد ، الجزء الثانى ، دار صادر ، دون سنة النشر .
- ١٦ أبى حامد الغزالى: القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى ، حققه الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، الجزء الرابع ، دار الطباعة المحمدية بالازهر القاهرة ، ١٩٧٣.
- ۱۷ أبى حامد الغزالى: إحياء علوم الدين ، الجنزء الخنامس ، وبذيله كتاب المغنى عن حمل الاسفار فى تخريج ما فى الإحياء من الاحبار للعلامة زين الدين أبى الفضل عبد الرحمن بن الحسين العراقى ، الطبعة الأولى ، دار القلم ، بيروت ، دون سنة النشر .
- ۱۸ أبى حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، دار القلـم ، بـيروت ، دون سنة النشر .
- ١٩ أبي حامك الغزالي: إحياء علوم الدين ، المجلد الثاني ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، دون سنة النشر .
- · ٢ أبى حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، الجـزء الاول ، دار القلـم ، بـيروت ، دون سنة النشر .
- ۲۱ أبي حامد الغزالي : ميزان العمل ، مكتبة محمد على صبيح وأولاده ، الأزهر ، القاهرة ١٣٨٢-١٩٦٣ .
- ٢٢ أبى حامد الغزالى : النقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى مع أبحاث في التصوف عن الإمام الغزالى ، دار الكتب الحديثة ، دون سنة النشر .
- ۲۳ أبى عبد الله بن إبراهيم بن عباد النفرى الرندى : غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية ، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ، الجنوء الأولى ، ١٩٧٠-١٣٨٠ .
- ۲۶ أبى نصر السراج الطوسى: اللمع ، حققه وقدم له وحرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور ، دار الكتب الحديثة بمصر ، ١٩٦٠ ١٣٨٠ .

- ٢٥ أحمد ابو زيد: البناء الاجتماعي مدخل لدراسة المحتمع ، الجنزء الثاني
   الأنساق ، الطبعة الثانية. بدون سنة النشر .
- ٢٦ أحمد ابو زيد: البناء الاجتماعي مدخل لدراسة المحتمع ، الجسزءالأول المفهومات ، الطبعة الرابعة ، الهيئة العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٧٥ .
- ۲۷ أحمد ابو زيد : دراسات أنثروبولوجية في المحتمع الليبي ، مطبعة دار النشر الثقافية ، الإسكندرية ،۱۹۲۲ .
  - ٢٨ أحمد ابو زيد : تايلور ، دار المعارف ، القاهرة ، دون سنة النشر .
- ٢٩ أحمد ابو زيد : " ماكس فيبر والظاهرة الدينية " ، عالم الفكر ، المحلد الثالث ، ١٩٨٢.
- ٣٠ أحمد إدريس الإدريسي : " التصوف وأثره في المجتمع " موضوع تم طرحه في ندوة الطرق الصوفية دور الطريقة التيجانية بالمملكة المغربية ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، ربيع ١٩٨٥-١٤٠٦ .
- ۳۱ أحمد بن حنبل: المسند، المجلد الخامس، هامش بقلم المتقى الهندى: كنز العمال، المكتب الاسلامي، ١٩٨٥-١٩٨٥.
- ۳۲ أحمد بن على بن حجر العسقلانى : فتح البارى بشرح صحيح البخارى ، المكتبة السلفية القاهرة تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، محب الدين الخطيب .
- ٣٣ أحمد بن محمد الدردير : تحفة الاحوان في أداب الطريق ، مطبعة علم الدين ، القاهرة ، دون سنة النشر .
- ۳۲ أحمد بن محمد بن عجيبة : ايقاظ الهمم فــى شــر ح الحكــم ، الطبعـة الاولى ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ۱۳۸۱ه–۱۹۲۱، ص ۳۱۷
- ٣٦ ------: الفتوحات الالهية في شرح المباحث الاصلية للسرقسطي ، علم الفكر للنشر ، القاهرة ، دون سنة النشر .
- ۳۷ أحمد زكى بدوى : معجم مصطلحات العلوم الاجتمعية ، مكتبة لبنان بيروت ، ۱۹۷۷.
- ۳۸ أحمد عمر هاشم: "ندورة التصوف وقضايا العصر " بحلة التصوف الاسلامي ، العدد ١٩٨٧-١٤٠٧٠٩٠ .

- ٣٩ أحمد محمود صبحى : الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ١٩٨٣ .
  - ٤٠ أحمد الخشاب : دراسات أنثروبولوجية ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٠ .
- ٤١ ادوارد وليم لين : المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم ، ترجمة عدلى طاهر نور ، الطبعة الثانية ، دار النشر للجامعات المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
- ٤٢ التهامي الوزاني : الزاوية ، الجزء الاول ، من منشورات مكتب النشر ، مطبعة الريف تطوان ، المغرب ، ١٩٤٢-١٣٦١
- ٤٣ الحافظ بن كثير : البدايـة والنهايـة ، الجحلـد الرابـع ، الجـزء السـابع ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٨-١٩٧٨
- ٤٤ الحسيني أبو فرحة: "ندورة مشروعية الاحتفال بالمولد "فــي التصـوف
   الاسلامي في العدد ١٠٧ ربيع الاول ١٤٠٨ -١٩٨٧ .
- 27 السيد ابراهيم الخليل بن على الشاذلى: المرجع معالم المشروع والممنوع من ممارسات التصوف المعاصر، قدمه وعلق عليه محمد زكى ابراهيم، الطبعة الرابعة، مؤسسات العشيرة المحمدية بمصر، 19۸۷-۱۹۸۷.
- ٧٤ الطاهر بن عبد السلام الهبوى الوهابي العلمي الحسني: حصن السلام بن يدى اولاد مولاى عبد االسلام ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٨ ١٩٧٨.
- 44 المشيخة العامة للطريقة المحمدية الشاذلية ، " تعريف بالطريقة المحمدية الشاذلية دستور لاخوة في الله " دار المشيخة ، مطبعة النصر بالقاهرة ، ١٩٧٨
- 9 ع الهجويرى : كشف المحجوب ، دراسة وترجمة وتعليق اسعاد عبد الهادى قنديل راجع الترجمة عبد المحيد بدوى در النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨٠.
- ٥ اليكس نكار : مقدمة في علم الاجتماع ، ترجمة محمد الجوهسرى
   وآخرون ، الطبعة الرابعة دار المعارف ، ١٩٨٠ .

- ١٥ أنور الجندى : الفكر والثقافة االمعاصرة في شمال افريقيا ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥-١٩٦٥ .
- ٥٢ توفيق الطويل: التصوف في مصر ابان لعصر لعثماني ، مكتبة الاداب بالجماميز ، القاهرة ، دون سنة النشر .
- ٥٣ توفيق لطويل " خصائص التصوف الاسلامي " عالم المغرفة ، عدد ٨٧، ٥٠ ١٩٨٥ .
- ٥٥ حلال الدين عبد الرحمن ابن ابى بكر السيوطى: الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير ، المجلد الاول ، الجزء الثانى ، الطبعة الرابعة ، دار الكتب العلمية ، ١٩٥٤.
- ٥٥ ----: بشرى الكئيب بلقاء الحبيب ، تحقيق مجدى السيد مكتبة القرآن ، الاهرة ١٩٨٦ .
- ٥٦ جمال زكبي والسيد يس : اسس البحث الاجتماعي ، دار الفكر العربي ، ١٩٦٢ .
- ٥٧ حامد ابراهيم محمد صقر: نور التحقيق وصحة اعمال الطريق ، الطبعة الثانية ، مطبعة دار التاليف بالمالية ، القاهرة ١٩٧٠-١٩٧٠ .
- ٥٨ حامد عمار : التنشئة الاجتماعية في قريمة مصريمة (سلوا) غريب سيد
   احمد وآخرون ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٧ .
- ٩٥ حسن كامل الملطاوى: "الصوفية في الهامهم " مجلة منبر الاسلام العدد
   رقم ٩ رمضان ١٣٩٤هـ -١٩٧٤.
- ٦٠ حسن محمد الشرقاوى: الحكومة الباطنية ، االطبعة الثانية ، دار المعارف
   ١٩٨٢-١٤٠٢ .
- ٦١ حسين محمد مكي : محاضرات لطلبة الماجستير ، جامعة قطر ، ١٩٧٩ .
  - ٦٢ زكريا ابراهيم: برجسون، دار المعارف، مصر ١٩٥٦.
- ٦٣ زكريا الانصارى : الفتوحات الالهية في نفع ارواح الـذوات الانسانية ، حققه بدوى طه علام ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ،١٩٧٦ .
- 75 زكى مبارك : التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ، الجزء الشاني ، الطبعة الاولى ، مطبعة الاعتماد بمصر ١٣٥٧-١٩٣٨ .
- 70 سامية مصطفى الخشاب : علم الاجتماع الاسلامى ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥

- ٦٦ سعيد حوى : تربيتنا الروحية ، الطبعة الثانية ، مكتبة وهبه ، القاهرة ،
   ١٩٧٩-١٣٩٩ .
- ٧٧ ٧٧-سلوى على سليم: الاسلام والضبط الاجتماعي ، مكتبة وهنه ، القاهرة ١٩٨٥ .
- ۱۹۷۰ سید حسین نصر: الصوفیه بین الامس والیوم ، ترجمه کمال خلیل الیازجی ، الطبعة الاولی ، لدار المتحدة للنشر ، بیروت ، ۱۹۷۰
- ٦٩ سيرجيمس فريزر: الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين ، ترجمة احمد ابو زيد ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الجنزء الاول ، ١٩٧١
- ٧٠ شارل اندرى جوليان : افريقيا الشمالية تسير ، ترجمة المنجى سليم و آخـرون ،
   مراجعة فريد السوداني ، الدار التونسية للنشر ، ١٣٩٦-١٩٧٦ .
- ٧١ طه عبد الباقي سرور: رابعة العدوية والحياة الروحية في الاسلام،
   ١١طبعة الثالثة دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٧٦-١٩٥٧
  - ٧٢ عامر النجار: التصوف النفسي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤
- ٧٣ ----- : االطرق الصوفية في مصر : نشأتها ونظمها وروادها ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٣
- ٧٤ عبد الحفيظ فرغلى على القرنى : التصوف والحياة لعصرية ، الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية ٤٠٤١ ١٩٨٤
- ٧٥ عبد الحليم محمود: المدرسة الشاذلية وامامها ابو الحسن الشاذلي ، دار الكتب الحديثة القاهرة ، دون سنة النشر
- ٧٦ -----: العارف بالله ابو العباس المرسى ، دار الشعب القاهرة ،١٩٧٢-١٣٩٢
- ٧٧ -----: تماج الصوفية أبو بكر الشبلي حياته ، وآراؤه ، الطبقة الاولى ، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
- ٧٨ -----: العارف با لله بشر بن الحارث الحافي ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٧٤ .
  - ٧٩ ------ ابو زيد البسطامي ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
- . ٨ -----: الرعاية لحقوق الله لابي عبد الله الحارث المحسبي، دار المعارف ١٩٨٤ .

- ۸۲ -----: المنقذ من الضلال لحجة الاسلام الغزالي مع ابحاث في التصوف ودراسات عن الامام الغزالي ، دار الكتاب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٢-١٣٩٢ .
  - ٨٣ ----- ابو الحسن الشاذلي ، دار الاسلام ، القاهرة ، ١٩٧٣ .
- ٨٤ عبد الرحمن بن احمد بن رجب الحنبلي : من علماء القرن لثامن الهجرى ،
   جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً ، الطبعة الاولى ، دار الريان ،
   ١٩٨٧-١٤٠٧ .
- ۸٥ عبد الرحمن بن على المعروف بابن الديبع الشيباني : تيسير لوصول ،
   الجزء الرابع المطبعة السلفية ، مصر ، ١٣٤٦ .
- ۸٦ عبد الرحمن محمد بن خلدون : مقدمة بن خلدون : شرح وتعليق على عبد الواحد وافي ، الجزء الثالث ، الطبعة الاولى ، لجنة البيان العربي ، ١٩٦٠ ١٣٧٩
- ۸۷ عبد العزيز بن عبد الله : الصوفية في المغرب ، محلة العربي ، العدد ١٩٧٩ ١٩٧٩ وزارة الاعلام بالكويت .
- ۸۸ عبد العظيم بن عبد القوى المنذرى: لترغيب والترهيب من الحديث لشريف ، تعليق محمد خليل هرس ، الجزء الثالث ، مكتبة الجمهورية العربية ، القاهرة ١٩٨٩ ١٩٦٩ .
- ۸۹ عبد القادر الجيلاني الحسني : الغنية لطالبي طريق الحق في الاخلاق والتصوف والاداب الاسلامية ، الجزء الثاني الطبعة الثالثة ، مطبعة البابي الحلبي بمصر ١٣٧٥-١٩٥٦ .
- . ٩ عبد القادر زكى : النفحة العلية في اوراد الشاذلية ، الطبعة الثانية ، مكتبة النجاح ، ليبيا ، دون سنة النشر .
- ٩١ عبد الوهاب الشعراني : الانوار في صحبة الاخيار ، تحقيق عبـد الرحمـن عميرة وطلعت غنام ، مجمع البحوث لاسلامية ، ١٩٧٣-١٩٧٣ .
- 97 عبد المجيد الصغير: اشكالية اصلاح الفكر الصوفى فى القرنين الشاامن عشر والتاسع عشر ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، الجزء الاول ، الطبعة الاولى ، المغرب ١٤٠٨ ١٩٨٨ .

- ۹۳ عبد الله التليدي : المطرب في مشاهير أولياء المغـرب ، الطبعـة الثانيـة ، مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع طنجة ، ۱۹۸۷ .
- 9٤ عبد الله كنون : ذكريات مشاهير رجال المغرب ، الامـــام ادريـس " دار ، الكتاب اللبناني للطابعة والنشر ، بيروت ، دون سنة النشر .
- ٩٥ عبده بدوى : معه حركة الاسلام في افريقيا ، الهيئة المصرية لعامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ .
- 97 علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندى: كنز العمال ، االجزء الاول ، مؤسسة لرسالي ، بيروت .
- ٩٧ ----: كنز العمال ، المجلد الرابع ، ١٩٧٩-١٣٩٩ .
- ٩٨ -----: كنز العمال الجيزء الثالث عشر ، ١٩٧٩ .
- 99 -----: كنز العمال المجلد التاسع ١٩٧٩ .
- ١٠٠ علال الفاسى ، التصوف الاسلامى فى المغرب: مجلة الثقافة المغربية ،
   العدد الاول ١٣٨٩ ١٩٧٠ .
- ۱۰۱۰ علياء شكرى: التراث الشعبى المصرى في المكتبة الاوروبية سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الرابع والعشرون، الطبعة الاولى، دار الجيل للطبعة، ١٩٧٩.
- ۱۰۲ على سالم عمار: ابو الحسن الشاذلي ، الجزء الثاني ، الطبعة الاولى مطبعة دار التأليف ، ١٩٦٢ .
- . 1901 ( ----- 1.4
- ۱۰٤ على فهنحى خشيم : احمد زروق والزروقية ( دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة ) دار مكتبة الفكر ، ليبيا ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٥ ١٩٧٥ .
- ١٠٥ غريب سيد احمد: تصميم وتنفيذ البحث الاحتماعي ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٦ .
- ١٠٦ فاروق أحمد مصطفى : البناء الاحتماعى للطريقة الشاذلية في مصـر ، دراسة في الانثروبولوجية الاحتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتـاب ، الاسكندرية ، ١٩٨٠ .

- ۱۰۷ ------ : دراسات المحتمع المصرى : الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر ، الطبعة الثانية ، الهيئة المصرية للكتاب ، الاسكندرية ، ۱۹۸۱ .
- ۱۰۸ ------ : البناء الاجتماعي للطريقة الشاذلية بمصر دراسة في الانثروبولوجية الاجتماعية ، رسالي ماجستير اشراف د. احمد ابو زيد ۱۹۷٤ كلية الاداب جامعة الاسكندرية .
- ۱۰۹ ------ : التطبع الاجتماعي في الاسلام " المؤتمر الخامس للتربية الاسلامية " ، الجزء الثاني ، المركز لعام لجمعيات الشبان المسلمين العلمية ، بالقاهرة ، ۱۹۸۷ ۱۹۸۷ .
- ۱۱۰ فاروق اسماعيل: دراسة انثروبولوجية في منطقة باو، دار النشر الجامعي، ۱۹۸۰.
- ١١١ ------ : الوثنية نفاهيم وممارسات ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندية ١٩٨٥ .
- ۱۱۲ فاروق عبد الجواد شويقة: الانسان ... الانسان دراسة مستوحاه من القرآن الكريم ودعوة الى تكوين علم جديد ، بحث غير منشور ، ۱۹۷٦ .
- ۱۱۳ فوزية دياب : القيم والعادات الاجتماعية ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة ، ١٩٦٦ .
- 112 قاسم بن صلاح الدين الحاتمي الحلبي : السير والسلوك الى ملك الملوك ، صححه وحققه محمد عيد الشافعي ، دار الطبع والنشر ، القاهرة ،
- ١١٥ ماكيفر وبيدج: الجحتمع، الجنزء الاول، ترجمة على احمد عيسى، الطبعة الثالثة النهضة لمصرية، القاهرة، ١٩٧٤.
- ۱۱٦ محمد احمد بيومى : علم الاجتماع الدينى ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٥ .
- ١١٧ محمد الباقر الكتاني : ترجمة الشيخ محمد الكتاني ، مطبعة الفجر ، ١٩٦٢ .
- ۱۱۸ محمد الجوهرى : علم الفلكلور : دراسة المعتقدات الشعبية ، الجزء الثاني ، الطبعة الاولى ، دار المعارف القاهرة ، ۱۹۸۰ .
- 119 محمد توفيق البكرى: رسالة في الكلام عن نشأة التصوف والصوفية واعمالهم حققه بدوى طه علام ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ، ١٩٧٦ .

- ۱۲۰ محمد حبيب الامغارى الادريسى الحسينى: ديوان بغية المريدين السائرين وتحفة السالكين العارفين صححه ابو حفص عمر ، ١٣٦٨.
- ۱۲۱ محمد رمضان محمد سعيد: الآداب الصوفية لمريدين الطريقة الشاذلية ، الطبعة الثانية ، دار بورسقيد ۱۳۹۸-۱۹۷۸ .
- ۱۲۲ محمد زكى ابراهيم: اصول الوصول ادلة اهم معالم الصوفية الحقة من صريح الكتاب وصحيح السنة ، الجزء الاول ، الطبععة الثالثة ، مطبعة حسان ، ١٤٠٤ ١٩٨٤.
- ۱۲۳ -----: التصوف الاسلامي في بعض ما له وما عليه ( رسالة ابجدية التصوف ) سلسلة منشورات العشيرة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٨٠-١٤٠٠
- ١٢٤ محمد عبد لله دراز: الدين بحوث ممهده ، لدراسة تاريخ الاديان ، المطبعة العالمية ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
- ١٢٥ محمد عاطف غيث : علم الاحتماع الجيزء الاول ، النظرية والنهج ، دار الكتب الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٧٣ .
- ۱۲۶ محمد على الهاشمى : القيم الكبرى التي يقوم عليها المحتمع الاسلامي والحضارة الاسلامية " منظمة الندوة العالمية للشباب الاسلامي : الاسلام والحضارة ودور الشباب لمسلم ، المحلد الاول ، الطبعة الاولى ، ١٤٠١ ١٩٨١ .
- ١٢٧ محمد على محمد : علم الاجتماع والمنهج العلمي : دراسة في طرائق البحث واساليبه ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ، ١٩٨٣ .
- ١٢٨ محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٠ .
- ٩ ٢ ١ محمد محمد الغزالي : الرسالة اللدنية مجموعة الجواهر الغوالي ، مطبعة السعادة القاهرة ، ١٩٣٤ .
- . ١٣٠ محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية في الاسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة الثانية ، ١٩٨٤ .
- ۱۳۱ محمد هشام عبد الرحمن شكرى سلطان: مدارج السالكين عند الصوفية واثرها في السلوك ، رسلة دكتواره في العقيدة غير منشورة ، حامعة الازهر ، كلية أصول الدين ، اشراف محيى الدين الصافى ، ١٣٩٧-١٩٧٧ .

- ۱۳۲ محمود بن غفيف الدين الوفائي الشاذلي : معاهد التحقيق في رد المنكرين على أهل االطريق للسدة الشاذلية الوفائية الفاسية ، مطرعة محمد على صبيح واولاده ، القهرة ، ١٣٨٠ ١٩٦٠ .
  - ١٣٣ محمود الشنيطي : قضية ليبيا ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥١ .
- ١٣٤ محمود الصباغ: الذكر في القرآن الكريم والسنة المطهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٦-١٤٠٦.
- ۱۳۰ محمود محمد حطاب السبكى: العهد الوثيق لمن اراد سلوك احين طريق، سلسلة منشورات العشيرة المحمدية، الطبعة الرابعة، القاهرة،
  - ١٣٦ مصطفى الخشاب : دراسة المجتمع ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٧ .
- ۱۳۷ مصطفى عبد الرازق: "التصوف " دائرة المعارف الاسلامية ، عدد وتحرير ابراهيم زكى خورشيد ، أحمد الششتاوى وعبد الحميد يونس ، المحلد التاسع ، مطبعة الشعب ، القاهرة .
- ۱۳۸ مقداد بالجن : " فلسفة الحياة الروحية " : منابعها ونشأته ونشأة التصوف والطرق الصوفية ، الطبعة الاولى ، دار الشروق ، ١٤٠٥ –١٩٨٦ .
- ۱۳۹ محى لدين بن العربى : تحفة السفرة إلى حضرة االبررة ، تحقيق وتعليق محمد رياض المالح ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، دون سنة النشر .
- ، ١٤ نخبة من اساتذة قسم الاجتماع بكلية الاداب جامعة الاسكندرية : مصطلحات العلوم الاجتماعية ، دار المعرفي الجامعية ، الاسكندرية ، دون سنة النشر .
- ۱٤۱ هنرى برجسون : منبعا الاخلاق والدين ، ترجمة سامى الدروبي وعبد الله عبد الدايم ، الطبعة لاولى ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٤٥ .
- ۱٤۲ يحيى بن سليمان : نحن المغاربة مشاكل التمدين والتقليد والتحديد ، دار المغرب الاسلامي ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٥-١٩٨٥ .
- ١٤٣ يحيى بن شرف الدين النووى: شرح الابعيين النووية في الاحاديث الصحيحة النبوية ، شركة الشمرلي ، القاهرة .
- ١٤٤ ------ رياض الصالحين من كلام سيد لمرسلين
- ١٤٥ يوسف بن اسماعيل النبهاني : الفتح الكبير في ضم الزيدة الى الجامع الصغير ، دار الكتاب العربي بيروت ، الجزء الاول .

## ثانياً: المراجع الأجنبية

- (1) Aroian, Lois A. and Mitchell, Richard P., 1984: The Modern Middle East and North Africa, Macmillan Publishing Company. New York.
- (2) Bayyumi, Muhammad Ahmad M. 1981: "The Sociological Method of the Study of Religion", Dar An-Nahda al-Arabiya, Beirut
- (3) Beatti, John, 1968: Other Cultures, Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology, New York, the Free Press.
- (4) Berger, Morroce, 1970: Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of popular Religion, Cambridge.
- (5) Black ,James A. and Champion, Dan J., 1976, Methods and issues in Social Research, John Wiley & Sons, INC, New York London.
- (6) Coenell, Vicent J. "The Forge and the anvil- Doctrine Society and the Evolution of the Shadhiliyya", Von Grunebaun Center for Near Easter Studies. (N.P.Y.)
- (7) Chapple, D.Eliote and Carleton Coon Stevens, 1974: Principles of Anthropology Holt and Compay, N.Y.
- (8) Crane, Julia G. and Angrosino Michael V. 1974: Field Projects in Anthropology, General Learning Press, New Jersey.
- (9) Evans- Pritchard, E.E., 1949: The Sanusi of Cyrenaica, The Clarendon Press, Oxford.
- (10) Eickelman, Dale F.,1981: The Middle East, an Anthropological Aproach, Prentice-Hall INC. New Jersey.
- (11) Firth, Raymond, 1972: Primitive Polyeşian Economy, Poutlege and Kegan Paul, London.
- (12) Firth, Raymond, 1955: Human Tipes, Menton

- Books, New York.
- (13) Faron , Louis C. : "Symbolic Values and the Integration of Society among the Mapuche of Chile", In Right & Left, 1973, Edited By Rodney Necdham, The University of Chicago Press , Chicago and London. pp. 187:203
- (14) Geertz, Clifford, "Religion as a Cultural System" in Anthropological Approachs to the study of Religion, Edited by Micheal Banton, 1963, Tavistock Publications.
- (15) Geertz, Clifford, Geertz, Clifford and Rosen Lawrence, 1979: Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural analysis. Cambridge - University Press.
- (16) Gellner, Ernest, "Saints of the Atlas" in Mediterranean Countrymen Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean, 1963, Edited by Julian Pitt-Rivers. Paris Mouton & Co Lahaye MC m1 XIII
- (17) Gilsenan, Micjael, 1973: "Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion", Oxford university press.
- (18) Goode, william J.1951: Religion among the Primitives, Glencoe Illionios, The Freepress Publishers.
- (19) Heibert, Paul G., 1976: Cultural Anthropology, J.B. Lippincott Company Philadelphia New York San Jose Toronto.
- (20) Hammond, B. Peter ., 1975 Cultural Anthropology, Second Edition, MacMillan Publishing Co., INC. New York,
- (21) hava-Lazarus, Yafeh: "The place of the Religious Commandments in the Philosophy of Al-Ghazali "in

- The Muslim World, 1967, by Elmer C. Douglas and Edwin E. Calverley, vol. LI, No. 3, July, publ. by The Hartford Seminary Foundation.
- (22) Haviland, William A .,1978: Cultural Anthropology, scond Edition, Holt, Rinehart and Winston, New York, U.S.A.
- (23) Hepburn, Ronald W.: "Nature and Assessment of Mysticism", in The Encyclopedia of Philosophy' 1967, by Paul dward, Volume Fiveee, The MacMillan Company & Thee Free Press, New York, London.
- (24) Heibert, Paul G. ,1976: Cultural Anthropology, J.B. Lippincott Company Philadelphia New York San Jose Toronto.
- (25) Hoebel, E. Adamson, Weaver Thomas, 1979: Anthropology and the Human Experience, Fith Edition, McGraw-Hill Book Company
- (26) Hodgson, Marshall G.S. "Sufism", in Encyclopedia International, 1981, by Lexicon Publication INC. Vol 17 pp. 354:355
- (27) James, William, 1936: The Varieties of Religious Experience, The modern Library, New York
- (28) Johnstone, Ronald L., 1975: Religion and Society In Interaction, Prentice-Hall INC. Enhlewood Cliffs, New Jersey
- (29) Kessing ,Roger M.,1981: Cultutal Anthropology: A contemporary perspective", Holt, Rinehart and Winston, N.Y.
- (30) Levi- Strauss, 1963: Structural Anthropology, translated from the french by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, Basic Books Publishers, New York.

- (31) Lapiere, Richard T., 1954: A Thory of Social control, McGraw -Hill Book Company. I NC. New York, Toronto, London
- (32) Mair, Lucy, 1984: Anthropology and Development. MacMillan Publishing, London.
- (33) Lexicon, 1981: Encyclopedia International P .479, vol 15
- (34) Mackeen, A.M. Mohammed, 1977, "The early History of Sufism in the Maghrib, prior to Al -Shadhili" (D 656/1258)In'Journal of the American Oriental Socity.
- (35) Mzckeen, A.M. Mohammad, "The Sufi-qawn Movement" in Muslim Wolkd 1963, by Elmer H.Douglas and Edwin E. Calverley. Vol LIII, July, published by the Hartford Seminary pp. 212:224.
- (36) Malinowski, Broneslaw, 1954: Magic ,Science and Religin, Doubleday, Company INC New york
- (37) Marett ,R.R, 1914: The Threshold of Religion , Second Edition , Methuen , Co. LTD London
- (38) Melford ,E.Spiro: "Religion, Problems of Definition & Explanation" in Anthropological Approaches to Te Study of Religion, 1963, bty Mucgaek Banton, Tavistik Publications, U.S.A. pp.85:108
- (39) Morsy, Magli: "Arbitration as political institution: an interpretation of the status of monarchy in Morocco" in Islam in tribal societies from the Atlas to the Indus, 1984, by Akbars Ahmed and David M.Hart, Routledge & Kegan paul pp.39:66
- (40) Nicolson, A. Reynold: "Sufis", in Encyclopedia of Religion and Ethics vol. 12
- (41) O'Dea,F. Thomas, 1966: The Sociology of Religion, prentince hall, INC, Englewood Cliffs, N. Jersey, p. 8
- (42) Parsons, Talcot, 1949: The structure of social Action, The Free Press, Illinois, U.S.A
- (43) -----: Motivation of Religious Believe and Beaviour ", in "Religion, Culture and Society a

- reader in the Sociology of Religion, 1964, by Loues Schneider, Johhn Wiley & Sons Inc. New York, London, Sydney pp164:167
- (44) Qamber, Aktar: "The Role of the Sufi Silsilah-Tariqahs in Islamec Religion and Society" in Islamec Cultuure, Vol LVI no2 April, 1982, Published by the Islamic Culture Board Hyderabad - India
- (45) Radckuffe-Brown, A.R.: "Religion and Society", in Religion, Culture and society, a reader in the Sociology of Religion, 1964, by Louis Schneider, 63-80
- (46) Roberts, Keith A. 1984: Religion in Socilolgical Perspectibe, The Dorry Press, Homewood Illinois.
- (47) Scott, John Paul, "Science and Social Control" in "Social Control and Social Change" by John Paul Xcott and Sarah .F, Scott The University of Chicago Press, chicago, London.
- (48) Seymour Smith, Charlotte, 1986: "Acculturation" in Macmillan Dictionary of Anthropology London.
- (49) Taylor, Robert, 1969: Cultural Ways, a Compact Introduction to Cultural Anthropology, kansas State University.
- (50) -----,1973: Introduction to Cultural Anthropology, Allyn & Bacon I.N.C, Boston.
- (51) -----, 1980 : Cultura Ways : A Concise Edition of Introduction to cultural Anthropology , Third Edition, Allyn and Bacon , INC U.S.A
- (52) Trimingham, Spenecer J., 1971: The Sufi Orders in Islam, The Claredon Press, Oxfod,
- (53) -----,1968: The Influence If Islam upon africa, Longmans, Green and Co LTD London.
- (54) Tritton, A.S, 1968: islam Belief and Practices,

- Hutchinson University Library, London.
- (55) Vrijgof, R.H. "What is the Sociology of Religion?" in Readings in the Sociology of Religion, 1967, by Joan Brothers, Pergamon Press, New York.
- (56) Vogt Evone: "Culture Change" In International Encyclopedia of Xoceal sciences, by David L.Sells (Ed) Vol.3, Macmillan & Free press, New york pp.527:568, p 555.
- (57) Wallace , Anthony F.C.1966: Religion , an Anthropological View, Random House , New York
- (58) Weber, Max ,1952: Essays in Sociology, Translated and edited wit an introduction by H. Gerth and D. Wright Mills, Rontledge & Kegan paul LTD London.
- (59) -----,1963: The Sociology of Religion, Beacon Press Boston p.166
- (60) -----, "Asceticism and Salvation Religion", in Religion, Culture and Society, a Reader in Sociology of Religion, 1964, by Louis Schneider, John Wiley & Sons Inc. New york, London, Sydneypp192-203.
- (61) -----,1964: The Theory of Social and Economic Organization, edited with introduction by Talcott parsons, The Free Press If Glencoe Collier-Mac Millan Limited. London
- (62) William G. Goode, 1978, The Celebration of Heroes:
  Prestige as Soceal Control System, California
  University Press, Berkeley Los Angeles, p2
- (63) Wold, Editor by Elmer H. Douglas and Edwin E. Carlverley, Volume LVII No1 January 1967, by the Hartford Seminary Fouundation.

## الملحق رقم 1 أنماط من الأوراد

- الوظيفة ( المشيشية الممزوجة )
  - الياقوتة
  - اللطيفة
  - الصلاة الانموذجية

## الوظيفة ( المشيشية الممزوجة )

اللهم صل وسلم بحميع الشؤون في الظهور والبطون على من منه انشقت الأسرار الكامنة في ذاته العلية ظهورا وانفلقت الأنوار المنطوية في سماء صفاته السنية بدورا ، وفيه ارتقت الحقائق منه اليه وتنزلت علوم آدم به فيه عليه فأعجز كلا من الخلائق فهم ما أودع من السر فيه ، وله تضاءلت الفهوم وكل عجزه يكفيه ، فذلك السر المصون لم يدركه منا سابق في وحوده ، ولا يبلغه لاحق على سوابق شهوده فأعظم به من تبي رياض الملك والملكوت برهر جماله الزاهـر مونقة وحياض مُعالم الجبروت بفيض أنوار سره الباهر متدفقة ولا شيء الا وهو به منوط ، وبسره الساري محوط ، اذ لولا الواسطة في كل صعود وهبوط لذهب كما قيل الموسوط صلاة تليق بك منك اليه وتتوارد بتوارد الخلق الحديث والفيض المديد عليه وسلاما يجاري هذه الصلاة فيضه وفضله كما هـو أهله ، وعلى آله شموس سماء العلا وأصحابه والتابعين ومن تلا ، اللهم انه سرك الحامع لكل الأسرار ، ونورك الواسع لجميع الأنوار ، ودليلك الدال بك عليك ، وقائد ركب عوالمك اليك ، وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك ، فلا يصل واصل الا الى حضرته المانعة ، ولا يهتدى حائر الا بأنواره اللامعة اللهم ألحقنسي بنسبه الروحي وحققني بحسبه السبوحي، وعرفني اياه معرفة أشهد بها محياه، وأصير بها محلاه كما يحبه ويرضاه وأسلم بها من ورود موارد الجهل بعوارفه ، وأكـرع بها من موارد الفضل بمعارفه ، واحملني على نحائب لطفك وركائب حنانك وعطفك ،وسر بي في سبيله القويم ، وصراطه المستقين ، الى حضرته المتصلة

بحضرتك القدسية المتبلحة بتجليات محاسنه الأنسية حملا محفوف بجنود نصرتك مصحوبا بعوالم أسرتك واقذف بي على الباطل بأنواعه في جميع بقاعه فأدمغه بالحق على الوجمه الأحمق وزج بي في بحار الأحدية المحيطة بكل مركبة وبسيطة ، وانشلني من أوحال التوحيد ، الى فضاء التفريد ، المنزه عن الاطلاق ولا أحس الا بها نزولا وصعودا ، كما هو كذلك لن يزال وجودا واجعل اللهم ذلك لديه ممدوحا وعندك محمودا ، و اجعل اللهم الحجاب الأعظم حياة روحي كشفا وعيانا ، اذ الأمر كذلك رحمة منك وحنانا واجعل اللهم روحه سر حقيقتي ذوقا وحالا وحقيقته حامع عوالمي في محامع معالمي حالا ومآلا وحققني بذلك على ما هنالك بتحقيق الحق الأول والآحر والظاهر والباطن ، يا أول فليس قبلك شيء ، ياآخر فليس بعدك شيء ، ياظاهر فليس فوقك شيء ، يا باطن فليس دونك شيء ، اسمع ندائي في بقائي وفنائي بما سمعت به نداء عبدك زكريا واجعلني عنك راضيا وعندك مرضيا ، وانصرني بك لك على عوالم الجن والأنس والملك ، وأيدني بك لك بتأييد من سلك فملك ومن ملك فسلك واجمع بينيي وبينك وأزل عن العين غينك وحل بيني وبين غيرك ، واجعلني من أئمة خيرك وميرك الله ( ثلاثا ) الله منه بدء الأمر ، الله الأمر اليــه يعود ، الله واجب الوجود وما سواه مفقود ، ان الـذى فـرض عليـك القـرآن لرادك الى معاد ، في كل اقتراب وابتعاد وانتهاض واقتعاد ، ربنا آتنا من لدنك رحمة وهييء لنا من أمرنا رشدا واجعلنا ممن اهتدى بك فهدى ، حتى لا يقع منا نظر الا عليك ، ولا يسير بنا وطر الا اليك ، وسر بنا في معارج مدارج ان ا لله وملائكته يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اللهم فصل وسلم منا عليه أفضل الصلاة وأكمل التسليم فانا لانقدر قدره العظيم ولا ندرك ما يليق به من الاحترام والتعظيم ، صلوات الله تعالى وسلامه وتحياته ورحمته وبركاته ، على سيدنا محمد عبدك ونبيك ورسولك النبي الأمي وعلى آله وصحبه عدد الشفع والوتر وعدد كلمات ربنا التامات ، المباركات أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما حلق ( ثلاثا ) تحصنت بذي العزة والجبروت ، واعتصمت برب الملكوت ، وتوكلت على الحي اللدي لا يموت ( اصرف عنا الأذى انك على كل شيء قدير ) ( ثلاثًا) ويكرر كل مرة اصرف عنا الأذى الى آخرها ( ثلاثا) بسم الله الذى لا يضر مع اسمه شيىء في الأرض

ولا في السماء وهو السميع العليم ( ثلاثا) حسبنا الله ونعم الوكيل (ثلاثا) لاحول ولا قوة الا بالله العلى العظيم (أربعا) توكلت على الحي الذي لا يموت أبدا الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا و لم يكن له شريك في الملك و لم يكن له ولى من الذل وكبره تكبيرا ، اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آلـه وصحبـه وسلم ، ( ثلاثًا ) فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم (ثلاثًا) فالله خير حافظا وهو أرحم الراحمين ، (ثلاثا) ربنا آتنا من لدنك رحمة وهييء لنا من أمرنا رشدا ( ثلاثًا ) وأفوض أمرى الى اللله ان الله بصير بالعباد ( ثلاثًا) الله لا الـه الا هــو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فيي السموات وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ، يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه وسع كرسيه السموات والرض ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم ، شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا الـه الا هـو العزيز الحكيم ، ان الدين عند الله الاسلام ، قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك لخير انك على كل شيء قدير تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت ، وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب ، لقد جاءكم رسول ممن أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم ( فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عيه توكلت وهـو رب العـرش العظيم )ويكرر فان تولوا الى آخر السورة (ثلاثا)

بسم الله الرحمن الرحيم سبح اسم ربك الأعلى الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى والذى أخرج المرعى ، فجعله غثاء أحوى ، سنقرئك فلا تنسى ، الا ما شاء الله انه يعلم الجهر وما يخفى ، ونيسرك لليسرى ، فذكر ان نفعت اذكرى سيذكر من يخشى ، ويتجنبها الاشقى ، الذى يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيى ، قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ، بل تؤثرون الحياة الدنيا ، والآخرة حير وأبقى ، ان هذا لفى الصحف الأولى صحف ابراهيم وموسى .

بسم الله الرحمن الرحيم اذا زلزلت الأرض زلزالها ، وأخرجت الأرض أثقافها وقال الانسان ما لها ، يومئذ تحدث أحبارها بأن ربك أوحى لها ، يومئذ يعمل يصدر الناس أشتاتا لليروا أعمالهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ،

بسم الله الرحمن الرحيم لايلف قريش ايلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا رب هذا البيت ، الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف (ثلاثا) . بسم الله الرحمن الرحيم قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد (ثلاثا) .

بسم الله الرحمن الرحيم قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفاتات في العقد ومن شر حاسد اذا حسد ، بسم الله الرحمن الرحيم قل أعوذ برب الناس ملك الناس الله الناس من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس بسم الله الرحمن الرحيم مالك يوم الدين الياك تعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آمين ، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

# الياقوتة ( أعوذ با لله من الشيطان الرحيم ) ( بسم الله الرحمن الرحيم )

ان الله وملائكته يصلون على النبى ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اللهم صل وسلم على من جعلته سببا لانشقاق أسرارك الجبروتية ، وأنفلاقا لانوارك الرحمانية ، فصار نائبا عن الحضرة الربانية وخليفة أسرارك الذاتية فهو ياقوتة أحديث ذاتك الصمدية ، وعين مظهر صفاتك الأزلية فبك منك صار حجابا عنك ، وسرا من أسرار غيبك ، حجبت به عن كثير من خلقك ، فهو الكنز المطلسم والبحر الزاخر المطمطم ، فنسألك اللهم بجاهه لديك ، وبكرامته عليك أن تعمر قوالبنا بأفعاله ، وأسماعنا بأقواله ، وقلوبنا بأنواره ، وأرواحنا بأسراره ، وأشباحنا بأحواله ، وسرائرنا بمعاملته وبواطننا بمشاهدته ، وأبصارنا بأنوار محيا جماله ، وحواتم أعمالنا في مرضاته ، حتى نشهدك به وهو بك ، فأكون نائبا عن الحضرتين بالحضرتين ، وأدل بهما عليهما ، ونسألك اللهم أن تصلى وتسلم عليه صلاة وتسليما يليقان وأدل بهما عليهما قدره ، وتجمعنى بهما عليه ، وتقربنى بخالص ودهما للديه وتنفحنى

بسببهما نفحة الأتقياء ، وتمنحنى منهما منحة الأصفياء ، لأنه السر المصون ، والجوهر الفرد المكنون ، فهو الياقوتة المنطوية عليها أصداف مكنوناتك والغيهوبة المنتخب منها معلوماتك ، فكان غيبا من غيبك وبدلا من سر ربوبيتك حتى صار بذل مظهرا نستدل به عليك فكيف لا يكون كذلك وقد أخبرتنا بذلك في محكم كتابك ، بقولك ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله ، فقد زال عنا بذلك الريب وحصل الانتباه ، واجعل اللهم دلالتنا عليك به ومعاملتنا معك من أنوار متابعته ، وارض اللهم على من جعلتهم محلا للاقتداء ، وصيرت قلوبهم مصابيح الهدى، وارض اللهم على من جعلتهم عملا للاقتداء ، وصيرت قلوبهم مرر المعانى ، فجعلت قلائد التحقيق لاهل المبانى ، واخترتهم في سابق الاقتدار أنهم من اصحاب فجعلت قلائد التحقيق لاهل المبانى ، واخترتهم في سابق الاقتدار أنهم من اصحاب نبيك المحتار ورضيتهم لانتصار دينك فهم السادات الأحيار ، وضاعف اللهم مزيد رضوانك عليهم مع الآل والعشيرة والمقتفين للآثار ، واغفر اللهم ذنوبنا ووالدينا ومشايخنا واخواننا في الله وجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات المطيعين منهم وأهل الأوزار .

#### الصلاة الانموذجية

اللهم صل على سيدنا ومولانا أحمد ، الذي جعلت اسمه متحدا باسمك ونعتك ، وصورة هيكله الجسماني على صورة أنموذج ، حقيقة خلق الله سيدنا آدم على صورته ، وفجرت عنصر موضوع مادة محموله من آنية أنا الله ، بلحتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده ، وآله وصحبه وسلم ،

## ملحق رقم (٢) الأقوال والأمثال المتداولة على ألسنة أفراد الطريقة الشاذلية العقادية

الأقوال والأمثال التي تتداول على ألسنة إفراد الطريقة العقادية الشاذلية :

- الطريق تأليف وتعريف وتعنيف •
- الطريق لمن صدق ليس لمن سبق
  - الطريق مدد لاعدد •
- ماكان لله دام واتصل وما كان لغير الله انقطع وانفصل
  - قليل دائم حير من كثير منقطع •
  - طرق الوصول الى الله بعدد أنفاس الخلائق •
- الخير كل الخير في الاتباع والشر كل الشر في الابتداع
  - حب الكل واتبع واحدا •
  - الاستقامة خير من ألف كرامة •
  - بالصبر تبلغ ما تريد وبالتقوى يلين لك الحديد تريد النفس أن تبلغ مناها والله يفعل ما يريد .
- الصوفي كالأرض يطرح عليه كل قبيح ويخرج منه كل مليح .
  - بتقوى الله تكتسب المطالب وترتفع المنازل والمراتب
- وبالطاعات يسهل كل صعب وربك عنده حسن العواقب
- ولا تركن الى خل وصاحب و کن متو کلا فبی کل آمر
- و بحالس كل ذي علم وحلم وخاف فعل أرباب المعاصي
  - لأن خلافهم والله واجب
- امش میل وزور مریض ، امش میلین واصلح بین اثنین ، امش ئلاث أميال وزور أخ في الله ٠
  - من لم يكن عتبة تندتس لم يكن قبة تتباس
    - خادم القوم سيدهم •
    - من لا شيخ له شيخه الشيطان •

- من لیس له مولی فالشیطان به أولی ٠
- الشيخ: يده لواحه ، قدمه سواحه ، عينه نواحه ، بيته للاحوان راحه
  - واذا لم تتوفر فيه الأربعة فالراحة منه راحة ٠
    - من أقبح قبيح صوفي شحيح
    - الشيخ يربى النفس ولأب يربى الجسد .
      - التسليم ولاية والاعتراض حناية
        - من اعترض فقد انطرد •
  - المريد في يد الشيخ كالميت في يد المغسل
    - نحن اهل اشارة وليس اهل عبارة
      - التربية بالنظرة زى السلحفاة
        - من تشذل أحواله تتبدل
          - بدایتنا نهایة غیرنا •
        - الشاذلية مجذوبهم صاحى •
  - أحبابي كالزيتونة الكبيرة فيها زيت والصغيرة بها زيت .
    - أما الأمام الشاذلي فطريقه شرع وسره حقيقة
      - وعلى يديه تشذلت كل الورا ( الناس ).
    - فانقل ولو قدم على آثاره فاذا فعلت فذاك أحذ باليد.
- من أراد سعادة الدارين فعليه بالحضرتين ، ومن أراد سعادة الداريس فليتشذل يوما أو يومين
  - اذا فاتتك الحضرة فعليك بالهدرة
    - نحن قوم لا نطلب ولا نرد٠
      - جاهد تشاهد •

# التصوف في مصر والمغرب دراسة ميدانية مقارنة

# فهرس الكتاب

الصفحة ٧ - ١٠	الموضوع تصدير بقلم الاستاذ الدكتور أحمد أبو زيد
YA - 11	القدمة
11 - 14	۱ – أهمية الموضوع ۲ – سبب اختيار بمحال الدراسة بمصر والمغرب
77 - 1X - 78	۳ – مناهج وأدوات البحث ٤ – الدراسة الاستطلاعية في مصر
7£ - 77 71 - 70	<ul> <li>٥ - الدراسة الاستطلاعية في المغرب</li> <li>٦ - مجال الدراسة</li> </ul>
V9 - T.	الفصل الأول
T1 - T.	الدراسات السابقة ١ - مقدمة
٤٢ - ٣٢	٢ – الدراسة الأولى : السنوسي ببرقة
97 - 57 79 - 07	٣ - الدراسة الثانية : الولى والصوفى في مصر الحديثة
	<ul> <li>٤ - الدراسة الثالثة: البناء الاحتماعي للطريقة الشاذلية بمصر</li> <li>٥ - الدراسة الرابعة: اشكالية اصلاح لفكر الصوفي في القرنين</li> </ul>
YY - Y. Y9 - YY	۱۸ – ۱۹ ۲ – نظرة على الدراسات السابقة
11T - A1	الفصل الثاني الدين من المنظور الأنثربولوجي
۲۸ - ۲۸	الدين والتحربة الدينية ١ — الدين والتحربة الدينية
90 - A9 99 - 90	٢ – الشعائر والطقوس
١٠٦ - ٩٩	٣ - وظائف الدين ٤ - الدين والسحر
114-1.7	٥ – هوامش ومراجع الفصل الثاني

#### الفصل الثالث التصوف والطرق الصوفية 189-110 ١ - تعريف التصوف 17. - 110 ٢ '- نشأة التصوف 177-17. ٣ - نشأة التصوف والصوفية وتنوعها 170-175 ٤ - نشأة التصوف والطرق الصوفية 171 - 170 ٥ - السلم الروحي 147 - 141 ٦ - السلطة الروحية 145 - 144 ٧ - الغيبيات 150 - 148 ٨ – هوامش ومراجع الفصل الثالث 189-187 الفصل الرابع مفهومات ومبادئ الطريقة في مجتمعي الدراسة 131-311 ١ - التصوف في كل من مصر والمغرب 129-124 ٢ - الاشراف والأولياء والبركة 101-169 ٣ - مبادئ الطريقة في محتمعي الدراسة 177-109 ٤ - الشروط التي يجب على المريد اتباعها في المغرب 177 - 178 ٥ - الشروط التي يجب على المريد اتباعها في مصر 177 - 177 ٦ - هوامش ومراجع الفصل الرابع 116-141 الفصل الخامس التنشئة الاجتماعية والتأثير الثقافي في مصر والمغرب 778 - 1A0 ١ - التنشئة الاجتماعية والتطبع الاجتماعي 119 - 117 ٢ - علاقة الشيخ بالمريد Y. Y - 119 ٣ – علاقة الاخوان بعضهم ببعض 7.7-7.7 ٤ - التأثير الثقافي على التصوف في مصر والمغرب 719 - Y.7 هوامش ومراجع الفصل الخامس

775 - 77.

	القصل السادس
779 - 770	الممارسه الصوفية والحياة الاجتماعية
777	أولا - الممارسة الصوفية
777 - 777	١ - العهد
720 - 777	۲ - الذكر
708-780	، حد عر ۳ – الاحتفالات
709 - 705	ثانيا - الآثار الاجتماعية
771 - 709	١ - أثر التصوف على العمل
777 - 771	٢ - أثر التصوف على الأسرة
779 - 777	٣ - التصوف والقدوة
778 - 779	٤ - أثر التصوف على الضبط الاجتماعي
779 - 770	<ul> <li>هوامش ومراجع الفصل السادس</li> </ul>
	الخاتمة
777 - 777	أهم النتائج والتوصيات
727 - 667	١ – أهم النتائج
W.1 - W	٢ - أهم التوصيات
٣٠٣ - ٣٠٢	٣ – هوامش ومراجع الخاتمة
	■ المراجع
m1 2 - m. 2	١ – المراجع العربية
47 410	٢ – المراجع الأجنبية
	■ الملحقات
T70 - T71	<ul> <li>الملحق رقم (١) : أنماط من الرواد</li> </ul>
	<ul> <li>٢ - الملحق رقم (٢) : الأقوال والأمثال المتداولة على ألسنة أفراد</li> </ul>
	الطريقة الشاذلية العقادية
	الطريقة الساهية الصادية
<b>۲۲۹ - ۲۲۸</b>	<b>=</b> الفهرس
	<b>-</b>

.

رقم الإيداع ٩٧/٢٤٨٦ الترقيم الدولى I.S.B.N. ٩٧٧-٠٣-٩٨٦٢-٣